Manuel Cruz

Filosofía de la historia

Paidós Básica

55

Acceso Abierto

Paidós Básica

Títulos publicados:

1. K. R. Popper - *La sociedad abierta y sus enemigos*
2. A. MacIntyre - *Historia de la ética*
3. C. Lévi-Strauss - *Las estructuras elementales del parentesco*
4. E. Nagel - *La estructura de la ciencia*
5. G. H. Mead - *Espíritu, persona y sociedad*
6. B. Malinowski - *Estudios de psicología primitiva*
7. K. R. Popper - *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*
8. M. Mead - *Sexo y temperamento*
9. L. A. White - *La ciencia de la cultura*
10. F. M. Cornford - *La teoría platónica del conocimiento*
11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden y I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. I. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. Ch. L. Stevenson - *Ética y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Ética y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. G. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. G. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*

Manuel Cruz

Filosofía de la historia

El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores







Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1ª edición, 1991

ISBN: 84-7509-694-8
Depósito legal: B-25.398/1991

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
c/ Torrassa, 108 - Sant Adrià de Besós (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

NOTA PREVIA

Este libro ha nacido del interior de otro, publicado hace ahora diez años (*El historicismo*, Barcelona, Montesinos, 1981) y últimamente inencontrable. Desde aquella fecha hasta el hoy que viene indicado al pie, creo que puedo afirmar, sin sombra de exageración, que la sensibilidad *metahistórica* ha estado presente en la totalidad de mi trabajo. Con una calidad de presencia ciertamente variable, pero presencia al fin. En unos casos dicha sensibilidad se ha materializado explícitamente en la temática, mientras que en otros ha permanecido algo difusa, operando de forma discreta a través de los enfoques o de los presupuestos metodológicos. Probablemente haya sido un arraigado reflejo, tan antiguo como poco justificado, de *poner orden* en lo escrito y lo pensado el que me haya movido a elaborar este texto.

En su composición se han hecho intervenir una serie de materiales, de diversa procedencia pero siempre relacionados con lo mismo. Para lo ya publicado conviene decir que nada se ha integrado tal cual, de idéntico modo que nada se ha dejado como estaba. Y no por un prurito de hacer un texto *nuevo* (pretensión obviamente inútil) o por protegerme del reproche de mera yuxtaposición. No se trata de fingir homogeneidades inexistentes o de procurarlas a cualquier precio: lo escrito está ahí y debiera ser capaz de defenderse sin ayudas. Si el nuevo libro puede aspirar a una unidad profunda, y no sólo aparente (la temida yuxtaposición de líneas atrás, apenas maquillada) es, además de por lo dicho (en sentido propio: *lo dicho en el libro mismo*), porque le subyace una sostenida preocupación —que no me importaría calificar de obsesiva— por las cuestiones que aquí se abordan.

Acaso no hubiera que precipitarse en convertir semejante registro en coherencia o similares. He intentado, en lo que cabe, ser

preciso: a la unidad se aspira, igual que a la coherencia no se renuncia. Pero no sería correcto hacer pasar el empeño por garantía (y, menos aún, por resultado). El juicio, la valoración final de lo alcanzado, queda siempre en manos del lector. Para quien esté persuadido de que la figura del autor no es soporte de ningún orden, ni aval de ninguna inteligibilidad especial, todo lo anterior le habrá de resultar irrelevante. Pero para quien todavía le conceda un resto de credibilidad a la figura quizá le sirva de algo esta nota, quizá le proporcione una no del todo desdeñable ayuda suplementaria saber que lo que se ha perseguido ha sido pensar en un solo gesto discursivo todo un universo de problemas, y que esa persecución ha tenido como estímulo una determinada convicción. El cobijo de una cita será esta vez mejor que la lapidaria frase final: «Todos serán recordados, pero cada uno se hizo grande en proporción a su expectativa. Uno se hizo grande esperando lo posible; otro, esperando lo eterno, pero el que esperó lo imposible fue el más grande de todos. Todos serán recordados, pero cada uno fue grande en proporción a la grandeza de aquello contra lo que luchó» (Kierkegaard en su panegírico de Abraham).

Barcelona, 9 de marzo de 1991

INTRODUCCION
EL PRESENTE RESPIRA POR LA HISTORIA

Si consideramos esta exhibición de las pasiones y las consecuencias de su violencia; la sinrazón asociada no sólo con ellas, sino también (más bien deberíamos decir especialmente) a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideramos el mal, el vicio y la ruina que han sobrevenido a los más florecientes imperios que ha creado la mente humana, podemos apenas evitar que nos embargue la pena ante esta corrupción tan universal; y, como esta decadencia no es obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad humana, una sublevación del buen espíritu puede ser muy bien el resultado de nuestra reflexión... La contemplación objetiva de las desgracias que han experimentado las más nobles naciones y comunidades, así como también las virtudes privadas más excelsas, resulta, sin exageración retórica, un cuadro de lo más pavoroso, que suscita emociones de la más profunda y desesperanzada tristeza, no compensadas por resultado confortador alguno. Viéndolo, nos torturamos mentalmente, sin más defensa ni escape que la consideración de que lo sucedido no podría haber ocurrido en otra forma, que constituye una fatalidad que ninguna intervención podría haber alterado.[...] Pero aun cuando consideramos la Historia como el ara sobre la cual ha sido sacrificada la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, necesariamente surge la pregunta: ¿para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?»

G.W.F. HEGEL

El siglo XX ha intentado vivir en la orfandad de ideas que acompañaron a la humanidad durante largo tiempo. Murió Dios, murió el hombre, desapareció la materia. Todavía parecía posible seguir pensando. A esta nómina de ausencias se ha incorporado en los últimos años otra, sabida de antiguo, pero en sordina: la historia ha terminado. Acaso ahora la pregunta que formulaba Renan en sus *Diálogos filosóficos* hace ya un siglo alcance la plenitud de su sentido: «¿De qué vivirán los que vengan detrás de nosotros?».

A más de uno le sonará a pregunta terminal y, por ello mismo, exagerada. Argumentará que la antigüedad de la pregunta y nuestra obvia presencia la descalifican. Pero eso sería como decir que la muerte del hombre queda refutada por los actos de los individuos o que la historia no ha terminado porque siguen pasando cosas. El propio Renan, antes de hacerse la pregunta, había afirmado: «Vivimos por la sombra de una sombra», y Karl Löwith, que la recoge en el prólogo a su *De Hegel a Nietzsche*, se atreve con una respuesta: «La última y honrada palabra de nuestra generación —nacida antes de 1890 y madurada en la primera guerra mundial— sería la de una decidida resignación».[1] Muertes y desapariciones en este contexto lo son siempre de ideas, pero de ideas, eso sí, con las que vivimos y, en algún caso, por las que vivimos.

He puesto en relación el diagnóstico posmoderno del fin de la historia[2] con la suerte de los otros conceptos porque entiendo que, más allá de la filiación hegeliano-kojeviana de la idea (asunto de especialistas, probablemente), la razón última de la actualidad del diagnóstico tiene mucho más que ver con la decepción que con la plenitud. Excepto algún raro iluminado a sueldo, nadie cree hoy estar asistiendo a la realización de la razón y de la libertad. Antes bien al contrario, la sensibilidad dominante parece ir en la dirección de constatar nuestra condición de epígono, de postrimería, de una época que languidece sin acabar de mostrar a qué nueva realidad va a dar lugar. Si hay fin, es en el sentido del final, no de la finalidad.

La liquidación de la esperanza —de la ilusión, si se prefiere— llevaba unos cuantos años gestándose. No habría que olvidar que la «crisis de los grandes relatos» proclamada por Lyotard era crisis de los grandes relatos de *emancipación*, lo que parecía abocarnos inexorablemente a donde ahora estamos, a saber, en la disyuntiva entre el discurso legitimador de lo existente y la renuncia a cualquier forma de conocimiento histórico. Un cierto Nietzsche, el que sustituye la historia por el mito del eterno retorno, ejemplificaría esta última opción: la historia carece de todo valor normativo; nada se puede ni se debe aprender de la experiencia. Formulado a la inversa: «Tanto en la mínima felicidad como en la máxima es siempre un sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder

1. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pág. 12.
2. Véase G. Vattimo, «Postmodernitá e fine della storia» en *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rossenberg e Sellier, 1989. (Trad. cast. en prensa en Paidós.)

olvidar, o, dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración. Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo el pasado, en el umbral del instante (...) nunca sabrá lo que es la felicidad».[3] No hay por qué decir que ambas opciones constituyen las dos caras de una misma moneda. Pero es perfectamente válida la pregunta: si en la historia ya no pudiera ocurrir nada nuevo, ¿valdría la pena seguir estudiándola?

La pregunta, si más no, posee la virtud de colocarnos ante la evidencia de nuestras expectativas. O tal vez mejor: cualquier respuesta, sea cual sea, destapa el tarro de nuestros supuestos. Así, para quien conciba la historia como aquella disciplina consagrada en exclusiva a conocer el pasado nada, en apariencia, debería cambiar. El pasado permanece siempre ahí, inalterable por irreversible, objeto impávido a la espera de conocimiento. A una concepción del pasado de este tipo, entendido como un proceso real ajeno por completo a las variaciones que puedan producirse en el presente del historiador, le correspondería una imagen específica del conocimiento adecuado. El historiador se hallaría interesado en el pasado con la misma disposición y por las mismas razones que cualquier científico se halla interesado en el sector de realidad del que se ocupa. En ese sentido, no habría diferencia entre aquél y el entomólogo, por hacer una comparación que a buen seguro irritará a los historiadores. Tal vez el más claro representante de esta actitud haya sido el historiador Leopold von Ranke (1795-1886) con su propuesta teórica para la historia de «mostrar lo que realmente ha sucedido». No hace falta demorarse en lo ya sabido: este proyecto se saldó con un fracaso. Suele decirse que, al no vincular la incorporación de nuevos testimonios y la crítica exigente de los mismos (dos grandes aportaciones de Ranke) con un marco explicativo que diera cuenta de las relaciones de los hechos entre sí y de su sentido, lo histórico quedaba convertido en un árido amontonamiento de datos y el historiador en un mero reproductor de los archivos.

Ahora bien, cabe plantearse si, más allá del caso particular, no era ésta una consecuencia inexorable. Confinar el pasado en lo pasado implica convertirlo en un objeto inútil, en *el* objeto inútil por excelencia. Con lo definitivamente *sido* —que es como decir con lo definitivamente *ido*— no parece que quepan más tratos que el reco-

3. F. Nietzsche, «Segunda consideración intempestiva: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en la antología *Nietzsche*, edición de J.B. Llinares, Barcelona, Península, 1988, pág. 58.



nocimiento, la constatación de su existencia pretérita. Pero una consideración así del pasado implica unos determinados supuestos acerca de su naturaleza. Por señalar el más importante en este contexto: se parte de la tesis de que para que el pasado no desborde en lo más mínimo sus propios límites hay que juzgarlo, en general y en cada uno de sus episodios particulares, como único e irrepetible. Es ésta una visión muy frecuente, y a menudo bienintencionada. Se diría que la tendencia más extendida es creer que la calificación de un suceso cualquiera como irrepetible[4] lo define como formando parte de una categoría superior. No es forzoso entrar a discutir esto. Para el propósito que aquí se persigue bastará con una indicación, a modo de experimento mental: cuando alguien declara la irrepetibilidad de un acontecimiento de su presente, ¿acaso no está declarando también y en el mismo gesto la imposibilidad de que sea conocido racionalmente por los historiadores (o por los hombres sin más) del futuro? Con otras palabras: ¿qué se puede hacer con un ejemplar rigurosamente único?

Claro está que todo objeto del mundo se da en una particular e

4. En el capítulo «La suma y la resta» de su *La inmortalidad* Barcelona, Tusquets, 1990, págs. 124-127). Kundera trata de la irrepetibilidad de los individuos y de los procedimientos que éstos siguen para convencerse de su propia originalidad. Según él hay dos métodos para cultivar lo que denomina «la unicidad del yo»: el método de la suma y el método de la resta. Mientras éste consiste en descontarle al yo todo lo que es externo y prestado, para aproximarse así a su pura esencia, con el consiguiente riesgo de que al final de cada resta aparezca un cero, el de la suma se ve afectado por una curiosa paradoja: «[sus cultivadores] procuran sumar para constituir un yo único e inimitable, pero, como se convierten inmediatamente en propagadores de los atributos añadidos, hacen todo lo posible para que se les parezca la mayor cantidad posible de gente; así sucede que su unicidad (tan trabajosamente lograda) comienza rápidamente a desaparecer». El resultado de la aplicación de estos principios es escépticamente previsible: «El muchacho de veinte años que se apunta al partido comunista o va con un fusil a la montaña a luchar con la guerrilla está fascinado por su propia imagen de revolucionario, mediante la cual se diferencia de otros, mediante la cual se convierte en sí mismo. En el origen de su lucha hay un amor excitado e insatisfecho por su yo, al que desea dar rasgos expresivos para enviarlo luego (...) al gran escenario de la historia, en el que están fijos miles de ojos» Pero, matiz sustancial, hay algo de necesario desde el punto de vista histórico en este escepticismo: «Lo que hace que la gente levante el puño, lo que le pone fusiles en la mano, lo que la impulsa a la lucha común por causas justas e injustas, no es la razón, sino el alma hipertrofiada. Ella es la gasolina sin la cual el motor de la historia no giraría y sin la cual Europa estaría tumbada en la hierba viendo pasar perezosamente las nubes en el cielo» (pág. 255).

Sobre este tema, del que algo he escrito en mi texto *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, Península, 1986, págs. 120 y sigs.), se vuelve en el epílogo (véase *infra*. págs. 174-175).

insustituible singularidad. Y lo que vale para los objetos vale para las situaciones. Cuanto hay o ha habido ha cobrado su existencia en una determinada intersección espacio-temporal. Pero si transformamos esta constatación (por lo demás, francamente evidente) en principio, el conocimiento emprende el camino de su disolución. Porque, planteado hegelianamente el asunto, puede hablarse de conocimiento cuando lo singular es puesto en conexión con las diversas noticias abstractas (conceptos generales, leyes...) que lo cercan. El conocimiento de lo concreto —o lo concreto en cuanto tal, ya que éste es siempre en cierto sentido un concreto de pensamiento— brota de la correcta articulación de ambos niveles. Si se prefiere enunciarlo a la inversa: de lo singular mondo y exento no cabe inteligibilidad alguna.

Pero este planteamiento no sólo es el que lleva a la concepción, defendida por Lukács, de la práctica como consumación de la teoría, sino que parece estar en la base de la más elemental afirmación de la función teórica de cualquier discurso. Si la historia, por centrarnos en el que más nos importa, se propone *explicar* el movimiento anterior de la sociedad necesita para ello contar con la existencia de regularidades de comportamiento susceptibles de ser captadas con instrumentos legaliformes. Es ésta una condición absolutamente elemental. En efecto, si todo a cada instante pudiera ser de otra manera, no habría ciencia posible. Ahora bien, cumpliendo con el mencionado requisito, y con otros semejantes, nos aproximamos a la caracterización de la historia *en cuanto ciencia*, pero no es seguro que estemos contribuyendo a localizar su especificidad. Lo que equivale a decir que la historia no agota su sentido en la función gnoseológica o también (no hay contradicción ni disyuntiva) que la historia, de ser una ciencia, no es una ciencia como las demás. Por eso entendíamos sin dificultad la pregunta de si en el supuesto de que todo hubiera terminado valdría la pena seguir estudiándola.

La historia como ciencia levanta acta de la existencia de un pasado que alcanza a, e incluso puede penetrar en, nuestro hoy. Nada impide que las regularidades que ella estudia sigan produciéndose. De esta manera, aquel reproche dirigido a su objeto —el de ser un objeto inútil— empezaría a disolverse. La historia tendrá más o menos interés —en el límite, será historia o arqueología— en función de la mayor o menor actualidad del pasado al que se refiera. El asunto ahora es tratar de determinar si, más allá de la reconstrucción lógica de los argumentos, las razones que han llevado a los

hombres a preocuparse por lo ocurrido tiempo atrás han sido del orden de lo expuesto. Porque, de hecho, sabemos que una reflexión científica, sistemática, acerca del porqué de los hechos históricos, apoyada en técnicas y procedimientos creados y dirigidos a responder a esa pregunta, es cosa reciente, apenas comenzada en el siglo XIX.[5] Pero no es menos cierto que desde mucho antes puede hablarse de un saber histórico, de una conciencia de lo histórico y de diversas formas de intentar dar cuenta del devenir, ámbitos todos ellos donde tal vez se encuentre una clave mayor que nos conduzca a la especificidad que andamos buscando. Veamos, si no: ¿qué motivo principal es el que parece repetirse en las diferentes caracterizaciones que, desde la antigüedad, se han hecho del valor de la historia? ¿Qué comparten la advertencia de Brunschvigg «Si los hombres conocen la historia, la historia no se repetirá» con la afirmación de Maquiavelo «Los historiadores refieren con detalle ciertos acontecimientos para que la posteridad pueda aprovecharlos como ejemplos en idénticas circunstancias»? ¿O lo que se lee en las primeras páginas de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, «Aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre», con lo que sostiene Braudel, «la historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también, por tanto, del presente, ambos inseparables»? La respuesta podemos hallarla en aquello que Cicerón formuló con la máxima probablemente más clásica: «La historia es maestra de la vida». Con nuestro propio lenguaje: lo que se está postulando en todos los casos para el discurso histórico es la existencia de un vínculo *privilegiado* con el presente.

«Privilegiado» en este contexto significa, por lo pronto, que la historia no se conforma con el baconiano *conocer para dominar* a la hora de explicitar su sentido. Acaso las difusas palabras de L. Febvre resulten, paradójicamente las más precisas. La historia, viene a decir, permite conocer el presente y *nos ayuda a vivirlo*. Antes de comentar la segunda parte de su afirmación, conviene señalar algo acerca de la primera, entre otras razones porque el postulado del

5. Antes de los trabajos de Niebuhr, del citado von Ranke, de la escuela histórica francesa, no hay, hablando con propiedad, ciencia histórica.

vínculo privilegiado ya está operando aquí. A fin de cuentas, no todos los pasados de los que se ocupan las diferentes variedades del conocimiento atañen de la misma manera al presente. Sostener, en esta ocasión, que la historia posibilita la comprensión del presente implica suponer que en ella se encuentran los orígenes del actual estado de cosas. De este supuesto se puede hacer una lectura en clave genealógica. El empeño por localizar un pasado con el que conectar nuestro presente, a fin de que éste pierda, de tal modo, su carácter inicial de gratuito, sin sentido, es compartido por el mito y por la historia. En los pueblos primitivos el pensamiento mítico tiene con frecuencia un sentido genético, de la misma forma que en las sociedades desarrolladas se tiende a pensar que los antecedentes constituyen las condiciones necesarias de lo que se pretende explicar. Pero es claro que la explicación no se agota en el conocimiento de los orígenes. Acaso el malentendido original, lo que Marc Bloch ha llamado la «obsesión de los orígenes» y que probablemente haya dado lugar al nacimiento de la historia, gravite alrededor de la ambivalencia de la palabra «principio» ambivalencia que ha llevado a muchos hombres a creer que, al hallar los antecedentes temporales de algo, estaban descubriendo también los fundamentos que lo explicaban.

Pero, a su vez, esta clave genealógica tampoco agota el contenido del supuesto más arriba mencionado. Para el convencimiento de que sólo es posible orientarse en las complicaciones del período contemporáneo a partir del más amplio conocimiento del proceso que condujo al mundo a ser tal y como es hoy se pueden buscar otro tipo de fundamentos, sin duda más sólidos. Pues la historia ofrece, en mayor medida que la galería de antepasados a los que remitirnos, el marco global, la totalidad, en la que hacernos inteligibles a nosotros mismos. Es esta integración, y no el recurso mítico a los orígenes, lo que permite conjurar de manera válida el carácter gratuito, en apariencia sin sentido, de la mera existencia. O a la inversa y en particular: un acontecimiento cualquiera cobra sentido al comprenderse como un elemento que desempeña una función en un todo que lo abarca. En tanto en cuanto ese todo abarca asimismo los antecedentes temporales, se está deslizando la idea de que nuestra actualidad constituye el extremo de acá de un único segmento en el que se incluyen todos los episodios de la historia anterior, sin posibilidad de introducir en ese pasado ningún tipo de rupturas o saltos bruscos. Cualquier reserva con efectos retroactivos acerca de la continuidad de lo precedente amenazaría la inteli-

gibilidad de lo que ahora hay. En efecto, por poner un ejemplo extremo, si esa ruptura o salto brusco estuviera muy próximo a nosotros ¿en qué totalidad integraríamos el presente para que no careciera de sentido? Y también (no sé si añadir: sobre todo), ¿qué sentido tendría volver la vista hacia un pasado con el que ya no tendríamos nada que ver? La pregunta no es la misma que aquella otra inicial, apenas levemente modificada. Lo que se dice esta vez es: ¿qué podríamos entender de un pasado al que previamente hubiéramos declarado estraño por completo?

El supuesto de la continuidad se nos va revelando de este modo como uno de los supuestos mayores de la actividad historiográfica. No sólo porque sea condición de posibilidad de ella misma, sino también porque determina la calidad del conocimiento por elaborar. Como es obvio, continuismo no tiene por qué hacerse equivaler a subjetivismo. Cabe interpretar la totalidad de la historia en términos, por ejemplo, muy próximos a los de cualquier disciplina científica. Debiera quedar claro que no hay ninguna objeción de principio contra la pretensión general de abordar la realidad histórica como una totalidad dinámica dotada de coherencia interna, en la cual cada una de sus partes condiciona y transforma a las demás, a la vez que cada parte es condicionada y transformada por el todo. Como tampoco lo hay contra la práctica de aquellos historiadores empeñados en desentrañar el porqué del cambio social y dedicados sistemáticamente al asedio del problema de la transición de un sistema económico o de un modo de producción a otro. La cuestión es si una perspectiva y una práctica así explicitan suficientemente los problemas que la idea de totalidad/el supuesto de continuidad plantean. Porque se hace evidente, por citar tan sólo la dificultad que nos va a permitir continuar, que en la mencionada terminología se deja sin tematizar el asunto del lugar teórico del enunciante, que parece quedar convertido, de matute, en un lugar absoluto, aunque no declarado como tal. Pero no se trata de los historiadores, sino de la historia. O, más exactamente, de la pregunta: ¿existe algún lugar desde el que se domine la totalidad?

Todo lo planteado hasta aquí se diría que preparaba la respuesta. El presente sería ese lugar entre otras razones porque, en un cierto sentido, es el único lugar realmente existente. Pero, además de por su *superioridad ontológica*, el presente puede aspirar a ese dominio en virtud de su capacidad heurística en relación al conocimiento, ya que el pasado —sí, ese pasado del que hace un momento

comentábamos que da razón del presente— se descubre precisamente a partir de aquello que explica. El presente proporciona al historiador, no sólo un punto de partida, sino también los materiales con los que iniciar su recorrido, esto es, aquellos interrogantes cuya solución confía encontrar en el pasado. «El pasado nos resulta inteligible a la luz del presente» es la forma que Carr tiene de decir que se sabe mejor qué investigar en el pasado si se posee un punto de vista preciso respecto a la situación en que se vive. La historia llevaría a cabo una *retrodicción*, infiriendo lo que pasó a partir de lo que actualmente sucede. No otra idea sustentaba Marx con su conocida afirmación de que la estructura anatómica del hombre es la clave de la disposición orgánica del mono (y no al revés).

Pero sería a todas luces engañoso dar a entender que el objeto teórico «presente» resulta equiparable al objeto teórico «estructura anatómica del hombre». Si así fuera, no se comprendería cómo en una sociedad cualquiera pueden coexistir, como de hecho sucede muy a menudo, definiciones contrapuestas de su pasado. Ni se comprenderían los vaivenes en su interpretación: personajes ayer proscritos, hoy rehabilitados, antiguos héroes de la patria convertidos en criminales de la humanidad, grandes gestas devenidas anécdota, etc.[6] Cuando hace un momento se descartaba el protagonismo de los historiadores en el planteamiento del problema —llamémosle así— de la *opacidad del todo*, se estaba anunciando, en el fondo, lo

6. Replicando a la tesis de Peirce «Nuestra idea del pasado es precisamente la idea de aquello que está absolutamente determinado, fijado, *fait accompli*, y muerto, frente al cual el futuro está vivo, es plástico y por determinar», Danto escribe: «La afirmación de Peirce es falsa. Siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo "fijado" sería desleal al espíritu de la investigación histórica. En principio, cualquier creencia sobre el pasado es susceptible de revisión, quizá de la misma manera que cualquier creencia acerca del futuro» (*Historia y narración*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, pág. 100). Tal vez el pasado no cambie, pero lo que sin ningún género de dudas experimenta variaciones es nuestra manera de organizarlo, viene a ser su opción. A esta consideración de orden más bien historiográfico (y traída aquí sólo a título de ejemplo), se le podrían sumar (a título también meramente ejemplar) las que, ya desde una perspectiva abiertamente filosófica, plantea Gianni Vattimo en los dos últimos capítulos de su *Las aventuras de la diferencia*, (Barcelona, Península, 1986) sobre el carácter abierto del pasado en cuanto posibilidad no consumada por sus interpretaciones dadas. O, en fin, las clásicas de Benjamin, tal como aparecen en sus *Tesis de Filosofía de la Historia*. Por ejemplo: «Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo de enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer» (*Angelus novus*, Barcelona, EDHASA, 1970, pág. 80).

mismo que ahora estamos planteando. Porque los requerimientos de la vida presente que empujan a aquéllos a investigar los antecedentes históricos no son un asunto individual. Por boca del historiador habla su tiempo, pero no está nada claro que hable *todo* su tiempo. A esta parcialidad se le puede añadir un variable grado de inconsciencia. Pocos historiadores acostumbran a reconocer la condición sectaria, por parcial, de sus preguntas. La mayor parte declara su firme voluntad de universalidad. Nadie dice que mientan al hacerlo. Pero es un hecho que la concreta realidad en la que el historiador desarrolla su actividad resuena en el discurso que produce. Las divergentes interpretaciones del pasado o sus vaivenes estarían expresando entonces más las circunstancias en las que el historiador elabora su obra que el proceso real del desarrollo histórico.

Pero, aunque pudiera parecerlo, no se pretende apuntar a algo así como una sociologia de los historiadores. No es eso lo que debiera seguirse de lo que estamos constatando. Trasladando sin más al pasado los interrogantes y perplejidades de su presente, los historiadores, es verdad, omiten abordar el análisis de las condiciones de producción en que desarrollan su actividad. Dichas condiciones —que son, claro está, condiciones sociales— determinan los temas que se deben estudiar, los medios donde se ha de realizar la investigación y los procedimientos analíticos disponibles. En algún caso, como ha señalado Chesneaux,[7] el modo en que el Estado controla el pasado y la memoria colectiva adopta el carácter de una auténtica «retención en la fuente». No parece, por tanto, existir ningún inconveniente que nos impida compartir la idea de Michel de Certeau[8] según la cual la referencia a este marco, preexistente al historiador, resulta indispensable para explicar la naturaleza social de la investigación histórica, así como para hacer un análisis coherente de la obra histórica en tanto producto científico e ideológico. Atender a la determinación social del conocimiento (en este caso, del conocimiento histórico) sólo puede tener consecuencias clarificadoras. Siempre que, habría que añadir a renglón seguido, esa atención no pretenda sustituir ni olvidar lo específico del discurso histórico. Todo conocimiento está determinado socialmente, pero no de la

7. Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Siglo XXI, 1981, pág. 34.

8. Planteada en su artículo «La operación histórica» en J.L. Goff y P. Nora (comps.), *Hacer la historia, vol. I: Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1978, págs. 15-54, o, más ampliamente, en su *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

misma manera y por las mismas razones. Más aún: algunos conocimientos, como el que nos importa, además de estar determinado socialmente, lo está también históricamente.

Decir, como Aron, «El hombre lleva en sí la historia que explora», esto es, afirmar que el conocimiento de la historia es, él mismo, histórico, no es un simple juego de palabras como el que acostumbran a denunciar los analíticos cuando señalan que la palabra «rojo» no es de color rojo, o como el expresado en aquel refrán sefardí que en cierta ocasión citaba Rafael Sánchez Ferlosio: «Con dicir flama non se quema la boca». (No son éstos, por cierto, recordatorios del todo triviales: pensemos en la cantidad de personas a las que la boca se les calienta e incluso se les llena al proferir palabras como «realidad» «práctica» «hechos» etc., como si ellas fueran otra cosa que palabras o, como mínimo, algo más que palabras, palabras más «prácticas» o más «reales» que las restantes.) Tampoco constituye una mera declaración de relativismo. No hay por qué suponer que nuestra reflexión terminará en el agnosticismo (en lo teórico) o en el escepticismo (en lo práctico). La expresión «historicidad del discurso histórico» designa una modalidad particular, propia, de determinación del conocimiento. Y es aquí donde, por fin, interviene aquella función, anunciada pero no desarrollada, a la que se refería Febvre. Porque la expectativa de que la historia nos ayuda a vivir el presente viene cargada de consecuencias.

Pero la fórmula «ayudar a vivir» es, qué duda cabe, una fórmula ambigua. Puede entenderse en el sentido de que, en la medida en que su tarea consiste, como se comentó, en situar acontecimientos y personas en su totalidad correspondiente, la historia informa al individuo de *dónde está*, lo que en este contexto equivale a decir que le informa de *quién es*. De este modo el individuo comprende los lazos que le unen a su comunidad, comprensión que tiende a promover actitudes positivas hacia ella, ayudando a consolidarla. Así vista, la historia representaría un formidable dispositivo de creación de identidad colectiva. No hay necesidad de añadir nada nuevo —basta con hurgar en lo ya planteado— para encontrar la objeción fundamental a este enfoque: ¿podemos creer en la existencia de una identidad colectiva por encima de intereses concretos? ¿Cómo evitar que ese pretendido relato omniabarcador no deslice una legitimación de lo existente?

La constatada pluralidad de relatos de un mismo pasado incluía ya la respuesta a estas preguntas. Durante largo tiempo la historia

ha servido para ayudar a vivir... a los que detentaban el poder.[9] Lo cual se materializaba en una práctica historiográfica justificadora del estado de cosas dado, que en realidad no era *dado*, sino *hecho*. Para ellos la doble función referida por Febvre se traducía en lo siguiente: recoger del pasado aquello que sancionaba su poder e imponer en el presente y, de ser posible, a las generaciones venideras el culto de esa memoria. [10] Hace no muchos años a tal operación se le denominaba, con un lenguaje hoy en desuso, ideología. Una de sus tareas era precisamente ésta: presentar como eterno y necesario lo histórico y contingente. Se percibirá rápidamente la íntima contradicción subyacente a dicha pretensión. Lo que se deseaba poder presentar como eterno había tenido en realidad un origen, por lo demás sabido. Las fuerzas sociales políticas que modificaron el desarrollo histórico, que se constituyeron, por seguir con la misma terminología, en clase dominante, establecían también su propia versión del pasado, procuraban generalizarla y con frecuencia la convertían en *la* explicación histórica dominante: la nueva (y tan parcial como la anterior) propuesta de universalidad, que se ofrecía como identidad para todos, por encima de diferencias, aunque verdaderamente sólo valiera para algunos. La deseada eternidad se proclamaba mediante un decreto conocido: en adelante no habrá más historia.

Pero «ayudar a vivir» puede —debe— entenderse de otra manera para quienes están fuera del poder y sometidos a él. Mientras por parte de los poderosos la historia ha sido empleada de forma sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación, para los oprimidos y persegui-

9. Así, escribe J.H. Plumb: «Esa práctica de usar el pasado para menesteres sociales se repite en todas las civilizaciones antiguas de que tenemos noticia escrita; en todas ellas, el pasado legitima la autoridad y las diferencias sociales». Para añadir a continuación críticamente: «Esa apropiación del pasado por gobernantes y pudientes con exclusión de las masas campesinas y trabajadoras es un fenómeno muy difundido en la historia, pero los historiadores no han puesto mucho empeño en denunciar el uso autoritario de las genealogías con fines sociales». Y concluye: «Todas las aristocracias han hecho de la genealogía un culto muy útil para afianzar su situación privilegiada». *La muerte del pasado*, Barcelona, Barral 1974, págs. 25, 26 y 27.

10. «La práctica de usar el pasado, plasmado en narraciones de acontecimientos acaecidos a un pueblo, una nación o una colectividad, para legitimar la autoridad, para infundir confianza y promover la estabilidad (es un tema complejo que remite a múltiples cuestiones)», *ibídem*, pág. 34.

dos —«que los hay» se siente a veces la tentación de añadir— el pasado ha servido como memoria de su identidad y como fuerza emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de emancipación. Para ellos «ayudar a vivir» es sinónimo de «resistir» «sobrevivir» o quizá, por no abandonar todavía la anacrónica jerga, «luchar». Comprender los orígenes de los vínculos que cohesionan una comunidad conduce en este caso a un resultado diferente al anterior: en lugar de justificarlos, los pone en cuestión. Muestran entonces su auténtica condición de construcciones históricas y contingentes. La emancipación necesaria lo es ante todo de un pasado que nos imponen como propio, pero que rechazamos por ajeno. Por eso Goethe decía lo que decía («Escribir historia es un modo de deshacerse del pasado») y Diderot se lamentaba: «Si desde los primeros tiempos la historiografía hubiese tomado por los cabellos y arrastrado a los tiranos civiles y religiosos, no creo que éstos hubiesen aprendido a ser mejores, pero habrían sido más detestados y sus desdichados súbditos habrían aprendido tal vez a ser menos pacientes».

El dedo queda así puesto en la llaga. La reiterada especificidad de la historia radica en esta peculiar doble función o doble interés. Que no cabe plantear, tras todo lo expuesto, en términos de mera yuxtaposición. Comprender y justificar son, ahora sí, dos caras de una moneda llamada presente. De ahí también el hablar de interés: la justificación lo es de nuestra situación y de nuestros proyectos, pero el conocimiento de lo real —para la historia: lo real pasado— está destinado a fundamentar nuestra acción. No se discute la posibilidad lógica de pensar separadamente ambas dimensiones: lo que se dice es que de la separación no brota la historia. La tesis volteriana de que nunca se nos recordarán bastante los crímenes y las desgracias de otras épocas resume ejemplarmente esta idea. Hay un ámbito, viene a decírsenos, en el que la indignación es una sola cosa con la curiosidad. Se trata de ese ámbito en el que el conocimiento aspira a serlo de nuestros iguales.

Por ello —precisamente por ello— enjuiciar en la historia no es una manía, ni mucho menos una debilidad. Más aún, puede llegar a constituir, en un sentido, su profunda razón de ser. Acierta Jan Patočka al escribir: «La historia no es comprensible sin la libre responsabilidad». [11] Valga la redundancia, podríamos apostillar. A través de los juicios de valor, el discurso histórico se limita a hacer-

11. Jan Patočka, «El principio de la historia» en *Ensayos heréticos*, Barcelona, Península, 1988, pág. 71.

se cargo de esta realidad. Enjuiciar puede llegar a ser, eso sí, un defecto cuando, pongamos por caso, se hace sin buscar la justa articulación con las dimensiones descriptiva y explicativa del conocimiento. Para decirlo con una formulación simplista, pero eficaz: no procede proponerse identificar responsables, sean héroes o culpables, de la marcha de las cosas, sin saber *a ciencia cierta* lo que ocurrió.[12] Pero, obviamente, ésta es una formulación *de mínimos* (de ahí lo del simplismo). El problema del historiador, en primer lugar, no es tanto el de determinar si debe enjuiciar[13] o no, como el de decidir en qué momento hacerlo. Al margen del peligro, nada desdeñable, señalado por Bloch («A fuerza de juzgar, se acaba casi fatalmente por perder hasta el gusto de explicar»), lo más preocupante es el *efecto de opacidad* que una apresurada valoración puede tener. El inevitable *recorte crítico previo* que todo conocimiento lleva a cabo sobre lo real puede mutar en una exclusión inaceptable de una parte de lo existente si la complejidad —necesaria para pensar el movimiento de la historia— no queda reflejada en el discurso. Otra variante de este mismo efecto se produce cuando aquellos enfoques que asumen su condición de parciales e interesados, por ejemplo, porque reivindican un punto de vista de clase, precipitan la discusión sobre los fines. Actuando así, operan como auténticos obstáculos para el conocimiento. La exhortación a pasar a la acción también puede representar una forma de huida de la realidad.

Esta última formulación, tan simplista como la de antes, está puesta para permitir enunciar el segundo problema del historiador. Porque el tópico de la equivocidad del término «historia», que designa tanto el conocimiento como su objeto y del que se hablará en lo que sigue, puede tener un uso espurio: dar a entender que hay un referente exterior, identificable sin problemas y manejable sin dificultad, llamado *las cosas mismas ocurridas*. Tras todo lo dicho, semejante expectativa objetivista debiera considerarse definitiva-

12. Burkhardt: «Lo que antes era júbilo o pena tiene que convertirse ahora en conocimiento, como ocurre también en rigor en la vida del individuo. Esto da también a la frase de *historia magistra vitae* un significado superior y a la par más modesto».

13. Renunciar a esta potestad muy probablemente le abocaría a imágenes de lo histórico del tipo «Nada hay más agradable y deleitoso para un lector que las diferencias de los tiempos y las vicisitudes de la fortuna» (Cicerón) o «El gusto de la historia se parece grandemente al que recibimos de viajar por el extranjero» (Macaulay).

mente descartada. El difícil equilibrio entre justificación y conocimiento parece indicio de una peculiar fragilidad por parte del discurso histórico. Fragilidad que tiene que ver ante todo, como ya se adelantó, con el lugar desde el que habla el historiador. Aquel tan reiterado presente ya no puede ser más la categoría última. Se impone explicitar la naturaleza, ahondar en los elementos que lo constituyen, aunque sólo sea porque en muy buena medida hemos hecho depender de sus incitaciones la aprehensión del pasado. La cuestión no es únicamente, por tanto, que dicha aprehensión contenga un ingrediente variable de valoración, sino, acaso especialmente, que tales juicios no están hechos desde el presente en general y sin más, sino desde una determinada región de él. Parece a veces como si se hablara de presente para evitar hacerlo de identidad, de sujeto o, más allá, de sentido.

Así —no se me ocurre ningún otro modo— resulta posible entender ese fenómeno, de apariencia paradójica, por el cual el pasado más próximo, aquel acerca del que disponemos de la máxima información, nos resulta incomprensible. Gran parte del debate actual sobre la Europa de entreguerras y sobre las actitudes de sus más eminentes protagonistas, parece desarrollarse bajo la sombra de este raro efecto. Las brumas que envuelven ese tiempo serían precisamente resultado de nuestro exceso de noticias. La tesis es, en último término, de inspiración nietzscheana: demasiados conocimientos históricos producen como resultado un aniquilamiento de la creatividad, se sostenía en la segunda *Consideración intempestiva*. Ahora se nos dice: cuanto mayor sea el volumen que alcance nuestro saber, menor es la capacidad con la que nos sentimos para interpretar eso que sabemos. Lo que convierte en inabordable aquella experiencia histórica es la ausencia del elemento clave para que brote la comprensión. Y es que estamos hablando de un pasado que no nos pertenece (es de nuestros padres, o de nuestros abuelos). El desfase entre posibilidad de información y capacidad de identificación se resuelve a base de una afirmación (que yo tiendo a valorar como *ciega*) del presente del enunciante.[14] En definitiva, lo que

14. Nisbet se ha referido a esta idea sirviéndose del siguiente fragmento de Stanley Hoffman: «El pasado se está convirtiendo en objeto de erudición o diversión más que en parte del propio ser de cada uno de nosotros por medio de la transmisión familiar o colegial. Lo que los franceses llamaban *le passé vécu*, el pasado experimentado, queda desplazado por el pasado como producto del especialista o como producto para el consumo, un tema para eruditos o para el espectáculo». *El concepto de progreso*, Barcelona, GEDISA, 1981, pág. 451.

viene a argumentarse es algo así como: asumamos la condición incognoscible de ese pasado, tan irritantemente próximo, y apliquémonos a aquello que con toda seguridad (esto es con la seguridad que nos proporciona la sensibilidad) nos es dado comprender.

Como se ve, las huidas hacia delante pueden adoptar múltiples formas (o tal vez sea que haya muchos *delante*). No se trata, quede claro, de rechazar por completo este orden de consideraciones. Hemos de reconocer que contienen por lo menos un elemento esclarecedor de lo que estamos viendo, consistente en destacar el carácter relativo o accesorio del valor *información*. Frente a tanto tópico historiográfico que vincula el desarrollo y avatares del discurso histórico a la presencia y fiabilidad del elemento informativo —vinculación a la que subyace una determinada concepción del conocimiento, de matriz positivista, según la cual habría *hechos históricos*, susceptibles de localización y expresión—, lo que ahora se afirma es que hay que empezar por preguntar al que pregunta, no fuera a ser que en los interrogantes fundacionales se estuvieran deslizando irreversibles defectos de origen. La objeción central al esquema bien pudiera partir de esta última reserva. En efecto, una vez constatado que sabemos demasiado, por no cambiar de ejemplo, de la Europa de entreguerras, ¿cuál sería la pregunta pertinente?, ¿aquella que se interesa por la manera de acceder a la esencia de esa época, esencia enterrada, como un tesoro, bajo capas y capas de saber? Si la coherencia discursiva todavía es un valor, no hay más remedio que responder que no. El exceso de conocimiento histórico no es un defecto en sí mismo. Cuando se le considera así no se consigue ir más allá de imputarle, como *paradójico efecto*, nuestra incomprensión de lo *demasiado sabido*. Digámoslo ya: la manera en que dicho exceso interviene es a través del sentido de desenraizamiento y de pérdida de identidad que ha provocado en el hombre moderno. De ahí que la pregunta deba ser otra. Acaso ésta: ¿no será que de lo que *sabemos demasiado* es de nosotros mismos, y eso nos confunde y nos perturba?

Si algo parece haber quedado irreversiblemente dañado por la sostenida *debàcle* de todas las expectativas ocurrida a lo largo del siglo XX ha sido la afirmación, a la manera tradicional, del lugar teórico *presente*, que se nos ha revelado como una vieja carcasa incapaz ya de acoger ese enorme estallido de intensidad que nos ha tocado vivir. Por decirlo de una manera más prudente que nos evite, en lo que sigue, parecer contradictorios: la crisis lo ha sido de la categoría como fundamento, referencia o punto de partida del

discurso. Preguntar al que pregunta significa, por tanto, abrir estos interrogantes: ¿quiénes somos, en definitiva, los habitantes de ese presente? ¿Qué nos define? ¿A quiénes consideramos *nuestros iguales* en la historia? (o desviando mínimamente el asunto: ¿de quiénes podemos aprender?). Endosando la responsabilidad de nuestra incomprensión de una época a ella misma o, incluso, al saber, en el fondo se estaba decretando la imposibilidad del conocimiento histórico en cuanto tal. Porque, en efecto, si eso nos ocurre con lo más reciente, qué no sucederá cuando nos propongamos el estudio de lo remoto. Cómo creer al historiador que sostiene haber captado el sentido de una acción humana pretérita. Imposible. Venimos obligados a considerar esa declaración como mera ilusión, espejismo del conocimiento al servicio de otras causas (legitimación del pasado, etc.). Pero, lo que es aún más importante, dicha renuncia se lleva a cabo escamoteando el punto clave. Porque la responsabilidad endosada a terceros es irrenunciablemente nuestra, lo que, a la luz de las premisas expuestas, ofrece una consecuencia fundamental para el discurso histórico. No cabe seguir pensando la historia en términos limpiamente objetivos, como referente de una exterioridad sin fisuras. Hay que asumir lo que ella tiene de construcción o, tal vez mejor, de producto de nuestra acción (real y espiritual: de lo que hemos hecho y de lo que hemos soñado). Es, respecto a nosotros, *efecto y responsabilidad* al mismo tiempo. Para designar aquella vieja e insostenible idea de la historia probablemente baste con la categoría *pasado*. De ahí que tenga perfecto sentido la redundancia: lo pasado, pasado. La historia, en cambio, no tolera el participio.

No estamos, aunque a alguien pudiera parecérselo, a gran distancia del principio. Si las cosas se han planteado bien, los temas iniciales deberían poder ser recuperados desde este punto. Así, el anuncio, más o menos profético, del fin de la historia (que en algunos se convierte en la crónica de los primeros pasos de la post-historia) ha ido mostrando su relación con otros conceptos o, por enunciarlo de diferente forma, su dependencia de ideas no explicitadas (supuestos inconfesados también se les podría llamar, subiendo un poco el tono). Hoy se ha convertido en moneda corriente el uso de afirmaciones del tipo «El futuro ya ha llegado», «El acontecimiento esperado ya queda atrás», etc. Afirmaciones que, en último término, utilizan en su provecho esquemas y modelos aceptados por lo que pudiéramos llamar el sentido común dominante, introduciendo en ellas una pequeña dosis de perversión que les concede

una apariencia revulsiva. Esto es una crítica, no un juicio de intenciones. La inteligibilidad misma de las afirmaciones supone la existencia de las presuntas entidades por fin superadas. Pero, por cierto, ¿quién garantizaba dicha existencia?, ¿qué sabíamos en concreto de la naturaleza de aquello que esperábamos?

Nadie y apenas nada, habría de ser la doble respuesta. Llama la atención, frente a esta desolación, lo arraigado de nuestra antigua confianza. Tanto arraigo hace pensar en la influencia de otro tipo de inspiraciones. Sin duda esta disposición recuerda la de quienes creen en una Verdad Revelada (o revelable), en un Gran Libro Sagrado en el que se nos dice —esto es, se nos garantiza— no ya que habrá un futuro, sino incluso cómo será. Desde esta óptica resulta inconcebible que se pudiera pasar de largo ante él, que ocurriera sin que nos enteráramos. Como es obvio, a medida que este esquema se seculariza, su eficacia tiende a rebajarse de modo inexorable. ¿En nombre de qué o de quién aceptar, pongamos por caso, que ya estamos en el fin de la historia? Pero hay que dar un paso más y enunciar la pregunta alternativa: ¿en nombre de qué o de quién aceptar que el fin de la historia será, sólo que un poco más tarde? Discutir sobre la ubicación precisa del momento de la clausura es moverse en el interior de un mismo marco conceptual. Decir «Fin, sí, pero todavía no», en modo alguno implica pensar de otra manera. Tal vez sea esa coincidencia en lo profundo lo que explique la rápida asimilación —por más que polémica— del mensaje de los hegelianos de derechas de hoy. La inmensa mayoría de críticos ha discrepado del contenido; apenas unos pocos han declarado *no entender* aquello que se les anunciaba. Nunca está del todo claro, ya sé, lo que vienen a probar los hechos: qué parte de nuestro discurso hacen buena y qué otra dejan invalidada.[15] Pero en cualquier caso resulta difícil no tener una cierta sensación de abuso cuando aquéllos utilizan la derrota de ciertas experiencias históricas como argumento que hace buena nuestra realidad. La supervivencia de ésta sólo habla de su fortaleza, pero no nos dice nada de sus otras cualidades, que, si procede, deberán ser analizadas desde otro lugar teórico.

Que lo que tenemos se revele como lo perseguido a lo largo de

15. Declaraba recientemente (verano del 89) Noam Chomsky en una entrevista periodística a propósito de la inutilidad del esfuerzo de los adultos por enseñar a hablar a los niños: «Soy incapaz de aportar pruebas, sólo puedo citar hechos. En ciencia no hay pruebas, sólo hechos. Unicamente las matemáticas "prueban"».

toda la historia anterior provoca en nosotros una reacción de estupor, en sí misma significativa. Es el caso, ciertamente, que nos cuesta entender nuestra condición de objeto del deseo ajeno. En sentido amplio, claro está: de pronto esta sociedad —durante tanto tiempo *pendiente de transformación*— se ha convertido en la utopía de otros. La cuestión va más allá del tópico «No apreciar lo que se tiene» (insatisfactorio de igual manera si se le considera aisladamente: no basta con la mera constatación; el discurso debe progresar en la dirección de señalar los mecanismos estructurales de esa insatisfacción que parece acompañar inevitablemente a lo real). Se trata más bien, si se quiere seguir con estos términos, de apreciar lo que no se tiene, es decir, de desear —*porque nos falta*— aquello de lo que carecemos. De ahí que no se descubra nada nuevo afirmando que las utopías informan, más que de los paraísos del mañana, de las insuficiencias del hoy. Para eso están precisamente: para ayudarnos a salir de ellas. De ahí también la profunda falsedad que acostumbra a encerrar el desengaño, la quiebra de las viejas ilusiones revolucionarias. Las utopías ni se aguardan ni aparecen: se construyen y se persiguen. ¿Qué ocurre cuando se alcanzan? Una utopía alcanzada ya no es utopía, y no puede seguir siendo juzgada con los mismos criterios que cuando lo era. El análisis de la *utopía realizada* suele tener mucho de ajuste de cuentas con ella. Por contra, el desinterés por lo alcanzado no tiene por qué implicar una loca carrera hacia la nada. Puede expresar también una clara conciencia de lo que nos queda por hacer, que es como decir *de lo que nos queda por ser.*[16]

Pero la actitud del que siempre está presto a desengañarse ante todo lo que ocurre (sea esto lo que sea) puede tener un antagonista igualmente indeseable, aquel que, preocupado porque pudiera darse por terminada la historia sin haberle consultado, tiende a considerar tal a todo lo que queda por delante (sea esto lo que sea).

16. Probablemente a esta fomulación todavía le queden adherencias esencialistas (como si en algún sitio hubiera una constancia de lo que podemos llegar a ser) Paul Veyne opina así al respecto: «El hombre tiene una "voluntad de poder", de actualización, que es indeterminada. No anhela la felicidad, ni tiene una lista de necesidades determinadas que satisfacer, después de lo cual se quedaría tranquilo sentado en una silla de su habitación; es un animal actualizador y realiza las potencialidades de todo tipo que están a su alcance: *non deficit ab actuatione potentiae suae*, dijo Santo Tomás. De lo contrario, nunca pasaría nada». Y apostilla en una nota: «La noción de deseo significa que no hay naturaleza humana, o más bien que esa naturaleza es una forma sin otro contenido aparte del histórico». «Foucault revoluciona la historia», en *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza 1984, pág. 218.

Tampoco se trata, por supuesto, de posponer indefinidamente la inteligibilidad a base de calificar como «acontecimiento demasiado grande para nosotros» el fracaso del hasta hace bien poco denominado *socialismo real*. Semejante calificación no tiene más valor que el del reconocimiento de la trascendencia, del alcance, de determinados sucesos, pero no aporta ningún elemento específico para la comprensión de los mismos. Pensar de otra manera, si ello es lo que finalmente acordamos que se debe pretender, pasa en primer lugar por rechazar esa figura que se nos proponía del fin de la historia. Aplicándole su propio cuento: lo que ha llegado a su fin es el fin de la historia. Esto no es una pura tautología, aunque pueda parecerlo. Cabría aproximar su contenido a aquella otra afirmación de Vattimo, de idéntica apariencia: «Si la historia debe tener algún sentido, éste hay que buscarlo en la *pérdida del sentido*».[17] La obsolescencia de las viejas maquinarias productoras de sentido nos ha permitido descubrir nuestra persistente necesidad de él. Desechadas las ideas de progreso, salvación o emancipación, y las *metahistorias* (Lyotard) que las albergaban, nos encontramos a solas y de frente con nuestra incapacidad para prescindir de una concepción unitaria de la historia en la que poder proyectar el futuro y tomar decisiones.

Como se observará, el nuevo fundamento, todo lo provisional que se desee (tal vez nuestra incapacidad sea meramente *transitoria*, pero, atención, porque eso podría significar, una vez más, *histórica*), descansa abierta y declaradamente en nuestra subjetividad en tanto agentes. Nada impide, por tanto, aceptar la crisis o el debilitamiento de las grandes narraciones de teología y filosofía de la historia heredadas de los siglos pasados. Más aún, alguien podría interpretar que esta propuesta permite explicar la crisis de dichas meta-historias. Su error habría sido empeñarse en buscar un fundamento objetivo, exterior, a la esperanza o a la ilusión: al sentido positivo del desarrollo, en definitiva. A la primera acometida de los *hechos mismos*, todas ellas habrían mostrado su auténtica condición

17. G. Vattimo, «El fin del sentido emancipador de la historia», *El País*, 6 de diciembre de 1986. Por las mismas fechas, Lyotard se manifestaba en un sentido extraordinariamente próximo: «Si ninguna intervención política es capaz de suscitar sentimientos de entusiasmo, esto significa que la política no está dando *signos de historia*. Al mismo tiempo, sin embargo, precisamente los demás signos (la melancolía, la tristeza, la duda) nos dicen que en el escenario de la historia está sucediendo algo, y este algo es la desilusión por las viejas ideas de *progreso* de la humanidad. Y esto también puede ser un progreso». «A favor del entusiasmo. Entrevista con Jean-François Lyotard», *El País*, 11 de diciembre de 1986.

de ideales: ideal de la revolución proletaria, ideal del desarrollo económico indefinido, ideal de la democracia burguesa..., incapaces de sobrevivir a la refutación. Efecto este último ciertamente paradójico porque a primera vista cualquiera diría que ésa es la virtud de los ideales, su superioridad respecto a concepciones de pretensión gnoseológica más fuerte: permanecer a salvo de las contrariedades de los hechos. Pero ello es así a condición de que se cumpla un doble requisito. De un lado, la clara conciencia de su condición de ideal y, de otro, la transparencia en relación a las categorías que le dan soporte. Probablemente bastante hayamos dicho ya sobre este último (en cierto sentido fue nuestro punto de partida); pero tal vez algo menos respecto a su relación con el primero.

Enunciémoslo así: en muchas ocasiones lo que parece cuestionar la supervivencia de determinados ideales no es tanto una eventual pérdida de su atractivo, como la dificultad de localizar a aquellos que deberían hacerse cargo de los mismos. Tomemos un lugar común, escasamente discutible. Lo que más ha afectado a la vigencia de la idea de progreso ha sido la imposibilidad de identificarlo con el desarrollo de un determinado ideal de hombre. El acceso al discurso por parte de nuevos grupos sociales, el hecho de que múltiples culturas hayan tomado la palabra, ha terminado por relativizar aquella vieja expectativa. Hoy día la respuesta crítica con la que, de modo casi automático, se las ha de ver cualquier defensor del progreso es: «Progreso, ¿de quién?» No se trata de una argumentación *ad hominem*, ni de grosero sociologismo. Una dimensión de la respuesta es de imposible omisión: la pretensión de universalidad del ideal queda seriamente dañada a partir del momento en que nos declaramos incapaces de encontrar un sujeto a su medida. Pero no está nada claro que el término más adecuado para denominar este desajuste entre ideal y sujeto sea el de *refutación*, tal y como en los últimos tiempos se viene haciendo. Probablemente el rótulo que más le convenga sea el de *crítica*. Intentar liberarse de un ideal a base de considerarlo *refutado*, al margen de ser lógicamente improcedente, desemboca en una dificultad mayor que la que se pretendía resolver. Y que, una vez más, se deja plantear en forma de pregunta: ¿acaso caducan las ideas?

Es desde luego, una pregunta imposible para quienes se esfuerzan en evitar la categoría de sujeto o agente histórico. En efecto, ¿de qué ideas cabe afirmar que han caducado irreversiblemente? ¿De alguna o de la totalidad de las mencionadas al principio? Sea

cual sea, siempre resultará fácil encontrar algún anacrónico representante de ellas. Y si de la escala de las ideas pasamos a la de la ideología en general, la dificultad parece crecer en la misma proporción. Es frecuente, por ejemplo, encontrar comentarios a propósito de la irrepetibilidad del fenómeno nacional-socialista. Como si su derrota —militar, en definitiva— constituyera un ejemplo flagrante de caducidad de un modelo de sociedad. ¿Nos atreveríamos a sostener que un desenlace bélico sirve para *refutar* algo? En otros casos, todo hay que decirlo, de idéntico desenlace no extraemos la misma conclusión. La lección entonces es: se ha perdido una batalla, pero no la guerra. Por supuesto que este último argumento con frecuencia sólo busca efectos consoladores, pero el mero hecho de que sea pensable y plausible agita, siquiera sea por un instante, las tranquilas aguas de nuestras convicciones. Identificar derrotas con refutaciones o, lo que viene a ser lo mismo, aceptar que las ideas caducan por sí solas, impide hacer inteligible lo que ocurre en la historia. La caducidad o la supervivencia de una idea o de una ideología no es un asunto bilateral entre ellas y el mundo. Si se plantea así jamás entenderemos su suerte. Como, dicho sea de paso, tampoco podremos entender su surgimiento. Una de las expresiones más llamativas, y curiosamente menos destacadas, de la autodefensa de Fukuyama[18] es la que utiliza al hablar de las diversas fuentes de oposición ideológica al liberalismo moderno. Cita el comunismo, el fundamentalismo islámico, el nacionalismo y, lo que quería subrayar ahora, «algunas ideologías nuevas que todavía desconocemos».[19]

No pretendo irme por las ramas, sino permanecer en el tronco. Lo dicho se aplica sin dificultad a todos esos enunciados, tan a la orden del día, referidos al destino final de la historia. Escamoteando a los protagonistas del obrar, intentan ocultar su auténtica con-

18. En concreto en su trabajo «Respuesta a mis críticos», aparecido en *El País* del 21 de diciembre de 1989.

19. Sin que quepa argumentar que sea una expresión complementaria, sin gran valor teórico; una especie de «etcétera» para cubrir el resto de supuestos posibles. Más adelante desarrolla el contenido de la alusión en estos términos: «El último competidor del liberalismo es el que podría denominarse factor X: la nueva y menos benigna Norteamérica de Gertrude Himmelfarb acechando en el horizonte con una ideología que hoy es impensable (sic). La posibilidad está ahí. El propio Hegel no previó en 1806 la aparición del fascismo ni del comunismo, y aunque Kojève pudo explicarlos después de haber sucedido recurriendo al "ingenio de la razón" retrasaron en unos 200 años la llegada del Estado homogéneo universal», *ibídem*.

dición. Que no es otra que la de *enunciados performativos*[20] o, como se diría en otro ámbito, profecías (vergonzantes) que aspiran a autocumplirse. El matiz que no cabe olvidar es que la profecía se cumple si y sólo si es aceptada (asumida o perseguida, con resignación o con entusiasmo: no son éstas las diferencias que ahora se ponen en primer plano) por aquellos a quienes hace el anuncio. Sería ciertamente triste, amén de indicativo de la situación actual de la conciencia colectiva, que afirmaciones como las presentadas, tan ostentosamente *débiles*, tan declaradamente de *mínimos*, pudieran ser interpretadas como una variante, o reintroducción, del optimismo en filosofía de la historia. Se puede incluso, si hace falta, ir todavía más allá en las explicitaciones y admitir el retroceso (por ejemplo, la pérdida de su capacidad de influencia) del pensamiento emancipador en el mundo entero. Pero todo eso no justifica la pirueta teórica de algunos. Antes se conformaban con pasar a la historia; últimamente andan empeñados en terminar con ella.

Utilizo a propósito una expresión ambigua. Porque aquellos enunciados, de apariencia triunfal, o cuanto menos positiva, probablemente constituyan el rostro civilizado de una amenaza nada civilizada. Sartre decía en el año 45, con el lenguaje de entonces, este tipo de cosas: «Era necesario que algún día la humanidad poseyera su propia muerte» o «Después de la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del hombre». Se refería a la bomba, a la posibilidad de suicidio de la humanidad que con ella se abría, y al hecho, históricamente nuevo, de que la humanidad quedaba castigada para siempre a convivir con su muerte. Ese castigo era, en cierto sentido, la medida de su libertad. En el mismo sentido en que podemos decir que alguien es libre porque puede morir cuando quiera y en tanto que no lo haga. Pero es también este razonamiento el que nos lleva a definir la pena de muerte como el mayor atentado concebible a la libertad humana. Tal vez fuera legítimo, o incluso expresión de una «libertad más pura», en la terminología sartreana, que la humanidad pudiera llegar a plantearse su suicidio, pero no lo es en absoluto que se vea amenazada. Cuando fuerzas políticas y sociales que antaño estaban por la transformación radical de lo existente declaran hoy que cualesquiera otras contradicciones deben subordinarse a la prioridad de nuestra supervivencia como especie, se tiene la impresión de que intentan acomodar

20. Que quisieran tener la eficacia ejecutiva de enunciados como «prometo» verdad y realidad desde el mismo momento en que son proferidos.

al lenguaje teórico una violencia insoportable, de que han sucumbido ante la presión de ese reactualizado *la bolsa o la vida* de los nuevos salteadores de los caminos de la historia.

El desastre ecológico o la desaparición de nuestra especie, asuntos que el pensamiento conservador prefiere no mencionar, no son un destino, sino una opción, esto es, el resultado de una intervención con un determinado signo. Del mismo modo que el final de la historia no es la consecuencia necesaria de la evolución del pensamiento humano sobre los principios fundamentales que rigen la organización politicosocial, sino el rótulo para designar una actuación, de carácter marcadamente retardatario, en el seno de la realidad. Quedará claro que no se está haciendo una comparación meramente ilustrativa. Las mencionadas son dos dimensiones complementarias o, si se quiere, dos dimensiones que lleva de la mano un mismo sujeto histórico (por más que se esfuerce en difuminar su existencia tras la universal categoría «humanidad», o por más que procure mantenerse en la sombra). El mensaje es, en resumidas cuentas, diáfano: nada hay por hacer ni nada hay por pensar. De ahí que la presunta puntualización según la cual el fin de la historia no significa el fin de los acontecimientos del mundo no aporte ningún elemento nuevo. No ya sólo porque la aparente concesión de que algunas sociedades siguen estando en la Historia tiene algo de farisaico: *todavía*, habría que apostillar para decirlo con precisión, están en ella, pero con su fecha de caducidad impresa en el dorso. Cuando lleguen a un cierto grado de desarrollo político, sea por su propio convencimiento o por presiones ajenas, ninguna otra cosa les será dado esperar. Importa más el aspecto de que, por grandes y trascendentales que fueran los acontecimientos encerrados en el futuro, no cabe plantearse ideas alternativas al liberalismo para interpretarlos. O sea: se ha acabado la potestad —la tuviera quien la tuviera— de determinar *el sentido* de la historia. Tedio o muerte, es la disyuntiva última, algo paródica pero casi explícita, a la que llegan estos teóricos.

Frente a esto, resulta inútil empeñarse en oponer firmísimas convicciones. Por expresarlo de la manera plástica en que lo hacía aquel personaje cinematográfico: ya no hay nada que podamos señalar mientras decimos «Así queremos vivir». Tampoco saldríamos de apuro buscando en nuestro interior. Sabemos demasiado y demasiado poco al mismo tiempo acerca de nosotros mismos como para instituirnos en seguro punto de referencia para lo que hay (y

para lo que hubo: éste es en nuestros días, como ya se comentó, el principal problema del discurso histórico). Apenas disponemos, tanto en el nivel individual como en los variables niveles supraindividuales, de una identidad insinuada, imprecisa, confusa; y, lo que es más grave, tampoco sabemos a dónde acudir para conocernos mejor, una vez que todos los criterios han perdido su carácter absoluto, esto es, que nos hemos quedado sin norma para juzgarnos y para exigirnos.

Habría que empezar por determinar si decidimos afirmarnos, si intentamos recuperar una imaginaria inocencia de la historia con la que enfrentarnos a ese letal, o tal vez póstumo, «Todo día es un día de más». Y si inocencia connota juventud habrá que recordar la sentencia de Schiller: «Lo que no ha ocurrido jamás no envejece nunca». Sigue ahí para quienes sean capaces de percibirlo y de activarlo, para quienes posean *la pasión de la posibilidad* («Ese ojo eternamente joven y eternamente ardiente que por todos los lados ve posibilidades», Kierkegaard). El botín de la identidad es ciertamente escaso: memoria, añoranza de ser, cierta tensión hacia lo que no es... Riquezas mínimas, que no consiguen fundamentar la diferencia.[21] Tampoco debieran pretenderlo. En las solas manos del individuo la memoria es una inútil red por la que se escapan los recuerdos. No depende de nosotros el acordarnos de algo en el momento que queremos. Como tampoco pasa por nosotros la mayor parte de las veces el éxito de aquella tensión. Pero en cualquier caso, y al margen de su fragilidad, lo que es cierto es que son dichos elementos los que nos constituyen, los que nos hacen ser quienes somos y lo que somos. Lo enuncio en plural ya que ésa sería, en cierto modo, su virtud. Porque si identidad se asimila a individualidad, no hay inconveniente en admitir su vaciedad, su condición de artificio, incapaz de tapar la falta de sustancia que nos atraviesa. La identidad propia, así entendida, no dejaría de ser una ingeniosa construcción verbal. Pero entendida como un conjunto de facultades compartidas, como un territorio en el que tiene lugar buena

21. En el capítulo VIII, titulado «Identidades», de su libro *Virtudes públicas* (Madrid, Espasa-Calpe, 1990, págs. 165-191) Victoria Camps plantea unas cuantas preguntas básicas —alguna de ellas de resonancias analíticas— con las que, inevitablemente, se ha de medir cualquier afirmación de la categoría, preguntas tales como ¿qué constituye la unidad del yo?, ¿hay un yo subsistente a través de mis sucesivos estados?, ¿es psicológica la idea del yo?, ¿supone la identidad personal la afirmación de valores como coherencia, integridad o veracidad?

parte de lo que ocurre (sin más), constituye una pieza clave en orden a la reconstrucción de la idea de sentido.

Viejas maneras de edificarlo parecen haber caducado definitivamente. Aquella imagen, tal vez también de origen judeocristiano, de la humanidad en camino hacia algún sitio, siempre por determinar, podemos valorarla hoy como el espejismo de una época. Ahora vemos cuánto dependía de la creencia en un Libro Sagrado que garantizara su existencia y, eventualmente, su ubicación. Cuán ligada estaba a una concepción del relato histórico entendido como la historia del poder, como el relato escrito desde la óptica de aquellos que finalmente han hecho realidad su proyecto.[22] Pero al lado de ellos hubo otros, sin duda la mayoría, que nos abandonaron sin llegar a ver lo que soñaban, que nos dejaron como única herencia un inmenso mundo de lo que hubiera podido ser y no fue. Alguien tendrá que reclamar ese legado, a no ser que se pretenda convertir el discurso histórico en una dócil y aplicada gestión del olvido, o en un disolvente de la memoria. Pero eso sería como empeñarse en querer abrir la puerta al revés (incluso si esa puerta, como diría un nietzscheano, fuera una puerta giratoria). Lo no realizado gravita sobre nosotros como una especie de trascendental, presente en todo momento. Acaso como una idea reguladora para los más conscientes. Estoy pensando en la definición de la propia vida que hace el Valery de *Moralités*, según la cual ésta no es tanto el conjunto de cosas que nos pasaron o hicimos (lo que supondría una vida extraña, enumerable, descriptiva, conclusa), como el de las cosas que no hemos conseguido o que nos han decepcionado. Si la noción de identidad puede servir para la articulación de una reflexión sobre la historia y una reflexión sobre la acción es porque, inexorablemente, llega ese momento en que hemos de determinar *quiénes son los nuestros*.

La teleología obtiene de este modo un fundamento más modesto, pero al tiempo más constante y profundo. Que no se confunde con el compromiso moral o con la respuesta necesaria, aunque, como es obvio, no los excluya. La afirmación es, entiendo que nítidamente, otra. La de que los hombres no actúan tan sólo porque estén comprometidos con una situación que se ha vuelto insoportable o intolerable, sino animados por una cierta visión de lo posible,

22. Cuando Benjamin se pregunta, en su tesis VII de *Filosofía de la Historia*, cit., con quién se compenetra el historiador historicista no puede por menos que escribir: «La respuesta suena inevitable: con el vencedor».

de lo que todavía no es. O si se prefiere enunciarlo en forma de principio: lo aún no vivido moviliza a menudo más fuerzas que las obligaciones.[23] Pero este planteamiento, tras una apariencia sencilla, apenas consigue ocultar su dificultad para explicitar una propuesta global alternativa a lo existente, capaz de servir de objetivo universal común. Por decirlo con la terminología de hace un momento, no a todos nos queda lo mismo por vivir, si es que ése ha de ser nuestro estímulo. Nuestra dificultad para entender comportamientos (también colectivos) ajenos, en muchas ocasiones tiene que ver con un estupor complementario al señalado páginas atrás. Si allí decíamos que nos cuesta entender nuestra condición de objeto del deseo de otro, ahora habría que añadir que tampoco nos resulta fácil hacernos una idea de cómo los demás *viven* (esto es, perciben, interiorizan) sus propias carencias, especialmente cuando no coinciden con las nuestras.

Ahora bien, ciertas categorías nos ayudan a reconocer nuestra perplejidad, a *identificarla*, no a *resolverla*. Pero ése ya no es un problema teórico, sino práctico. Y es que, como repetía el hoy lejano Marx, sólo se supera lo que se suple. O, lo que viene a ser igual, sólo cabe plantear aquello que se está en condiciones de resolver. Para que no parezca que hemos pasado a hablar de otra cosa: a las dificultades señaladas hay que añadir la que supone saber de la existencia de nuestras propias carencias, cuando nada en lo real las muestras como tales (sino como lo único dado). Traduciéndolo a un lenguaje más descriptivo: no sólo nos confunde que ciudadanos de otras sociedades diferentes a la nuestra la tomen como modelo, sino que ni siquiera sabemos si tiene sentido pensar en términos de algo *otro* que lo que ya hay aquí. Algunos últimamente han intentado tematizar esa posibilidad recurriendo a los ideales ilustrados. Ahí había, según ellos, el germen de una transformación posible e inteligible (o, mejor, inteligible por posible) en la medida en que dichos ideales se hallan inscritos, aunque no desarrollados, en la estructu-

23. Jean Duvignaud en su libro *La solidarité. Liens de sang et liens de raison* (Fayard, 1986) ha mostrado la condición histórica de este principio, poniendo al descubierto simultáneamente los diferentes vínculos que unen a los hombres y constituyen la matriz de cualquier organización social. Formas diversas de solidaridad (desde la solidaridad del saber de la «República de las Letras»y del saber hacer de las corporaciones del siglo XIII hasta las modalidades más recientes derivadas de la industrialización y la división del trabajo, pasando por las «errantes» o extraterritoriales, como el exilio y la marginalidad) en las que, más allá de los límites, se escenifica un poder hacer, una anticipación —a veces utópica— de lo posible

ra misma del proyecto de sociedad en que vivimos. Sin duda que, para los que vienen de otras partes, el mero hecho de disponer de un método plausible y civilizado como la democracia para dirimir conflictos de intereses representa un *desideratum* envidiable. Pero para quienes estamos en ella lo que más destaca ante nuestros ojos es que democracia no implica automáticamente libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo es más que dudoso que esta reserva, más o menos generalizada, a los límites de la democracia pueda convertir la propuesta para una nueva Ilustración en el objetivo movilizador para estos tiempos.[24] Entre las más serias y graves dudas que resulta urgente plantearse hoy a propósito de la hipotética vigencia de la alternativa ilustrada, está la de la relación entre aquel Estado absolutamente laico y progresista idealizado por ella y esas dos criaturas mostruosas llamadas fascismo y stalinismo.

Conviene recordar estas cosas porque, con sospechosa frecuencia, las críticas a la posibilidad de conocer científicamente la historia y, por tanto, de predecir el futuro, se detienen ante las anticipaciones de un cierto tipo. Si la historia es efectivamente imprevisible, ello habrá de afectar también, por lógica, a la predicción de su fin, que quedará de inmediato vaciada de sentido. El fracaso del socialismo, por su parte, ejemplifica dicha impredicibilidad de manera casi perfecta, pero habría que ir con cuidado en no conformarse con la sola constatación. De poco sirve aludir a los múltiples errores de las predicciones existentes en el pasado, porque nadie queda a salvo de ellos. La pugna entre conservar y transformar no incluía la opción agnóstica. El interés por conocer el futuro es compartido: lo que varía es el signo que se desea atribuirle. No se trata de que unos se hayan equivocado más que otros, se trata de

24. Todavía en 1898, con ocasión del bicentenario de la Revolución Francesa, podían leerse en un documento de la CGT gala cosas como la que sigue: «La crisis presente permite afirmar que los ideales de la Revolución Francesa siguen aún incumplidos. Sigue incumplido el ideal de LIBERTAD para los miles de activistas sindicales despedidos por ser defensores de las reivindicaciones de los trabajadores. Sigue incumplido el ideal de IGUALDAD para los hijos de los trabajadores que no pueden estudiar mucho porque falta dinero en casa y porque se implanta cada vez menos el principio de la gratuidad de la enseñanza. Sigue incumplido el ideal de FRATERNIDAD para los trabajadores emigrantes de distintas naciones confrontados a campañas racistas que los responsabilizan por la crisis económica.

»La LIBERTAD, la IGUALDAD, la FRATERNIDAD son reivindicaciones vigentes para todos los que deciden luchar contra la crisis, por una sociedad distinta (...) y también son ideales a conquistar para numerosos pueblos del planeta». *1789. Significado y vigencia de la Revolución Francesa*, Instituto Louis Saillant, París, 1989).

que unos han perdido mucho más que otros con el error. Pero lo que aquí importa es que tales errores no se han dado en el vacío o porque sí, sino que han sido *errores causados*. Esta es, pues, la rectificación: el futuro no se predice, se produce.

Las consideraciones anteriores no invalidan la propuesta ilustrada, pero sí relativizan extraordinariamente su eficacia como ideal regulador. Entender la impredicibilidad obliga a dar entrada en el esquema a los agentes, a esos sujetos que intervienen mediante su acción en el curso de la historia. Y no porque sus conductas sean irracionales o ajenas a todo proyecto o planificación. Lo que ocurre es que la coincidencia desigualmente armónica o conflictiva de los múltiples fines da lugar a un resultado a menudo distinto a, y no reducible a la mera suma de, los objetivos particulares. Pero a este hecho, sobradamente conocido, habría que añadirle, como una enseñanza algo más específica de esos acontecimientos que han transformado el mundo y nuestra imagen de él, una perplejidad complementaria de otro orden. Ahora vemos que el acuerdo alrededor de una idea es garantía de poco en la historia. Aquello que antaño denominábamos «proceso de formación de las conciencias» ha revelado una naturaleza extraña, distinta en todo caso a la que le atribuíamos. Los resortes que, se creía, debían configurar los elementos básicos, estructurales, de las concepciones del mundo y de la vida han demostrado una sorprendente ineficacia. Teníamos indicios para sospechar que los enfoques de algunos postfrancfurtianos acerca de la enorme importancia de los medios de comunicación de masas en lo que entonces se llamaba manipulación soslayaban algo esencial. Pero muy pocos podían imaginar que sociedades consagradas por entero a la construcción del hombre nuevo iban a fracasar en su empeño como lo han hecho. El carácter radicalmente cualitativo del fracaso impide el refugio en argumentaciones del tipo: en las ciencias humanas el número de variables es tan infinitamente superior al de invariantes que la capacidad de previsión resulta extremadamente hipotética. No se trata de error en la predicción, sino de la emergencia de una realidad *otra* a la que suponían los discursos referidos a ella.

Desde esta diferencia cualitativa, y no desde la neutra complejidad, la sorpresa pierde su condición de absurdo, aunque todavía esté pendiente de conocimiento. Es cierto que lo desencadenado por nosotros adquiere una autonomía que nos invita a pensarnos en términos de aprendiz de brujo. Pero lo válido de la figura, a saber, lo que tiene de descripción del proceso de independización de nues-

tros propios productos y la consiguiente constitución de una tendencia global —de una corriente con dirección, si se prefiere— ajena al deseo o la premeditación de ningún individuo, o grupo de individuos, no debiera conducir a equívocos. Y no ya sólo porque el signo que adopte el intercambio entre personas movidas por la persecución de su propio interés es algo abierto: aquellas consecuencias no intencionadas son, para los optimistas, de utilidad recíproca, mientras que para los pesimistas representan el origen de conflictos (conflictos que, a su vez, pueden ser motor: he aquí una de las interpretaciones del «no lo saben, pero lo hacen»). En gran medida, lo que está por comprender no son las consecuencias de la acción, sino la acción misma, no la eficacia del agente, sino el agente en cuanto tal. No pretendo tanto afirmar que hasta ahora todo el mundo se había olvidado de éste y aquélla, como que probablemente (esto es, a la vista de lo poco que entendemos) habían sido mal abordados. Por ejemplo, en estricto cumplimiento de lo que se ha venido diciendo, la expectativa de *explicar* al agente en cuanto persona resulta insostenible. Al margen de que la expresión misma «explicar una persona» resulta de dudosa inteligibilidad, lo más importante es que la calidad de instalación de aquél en la temporalidad resulta difícil de ser aprehendida con parámetros explicativos. ¿Qué hacer, desde un punto de vista gnoseológicamente duro, con lo que ni tan siquiera llegó a ocurrir? ¿Cómo incorporar a ese discurso la pregunta que, a través del heterónimo Alvaro de Campos, se formuló Pessoa: «¿quién escribirá la historia de lo que pudo haber sido?» ¿y la respuesta: «Será ésa, si alguien la escribe, / la verdadera Historia de la Humanidad / Soy quien erré ser»? Ciertamente, para quienes estén (*vivan*, en realidad) en aquella óptica la idea de que todo pudo haber sido de otra manera supone una rara, y a buen seguro inútil, convicción.

Pero hay personas para quienes ése es precisamente el único lugar posible desde el que seguir pensando (y también, por qué no decirlo, *viviendo*). Son quienes creen que sólo una convicción así puede salvaguardar nuestras ilusiones o, cuanto menos, nuestra capacidad de generarlas. Enunciado a la inversa: el auténtico desencanto se produce cuando se quiebra toda esperanza. El sentido de la vida y de la historia debe buscarse en el futuro, no en el pasado. Éste, como mucho, puede proporcionar impulso o un determinado tipo de inercia. Ocasión, en definitiva. No tiene nada de triunfal la afirmación según la cual la historia no está formada, en lo esencial, por aquello que nos vimos obligados a hacer (que no tuvimos más

remedio que hacer), sino por aquello que hicimos libremente, si se la entiende como la condición de posibilidad de nuestros errores. El ejercicio de la libertad —ejercicio, por supuesto, sometido a mil presiones— no da lugar necesariamente a un real de cierto signo. Relacionar, por ejemplo, la crisis del progreso con las desventuras de la libertad puede ser en ocasiones una forma de hurtar el bulto a la propia responsabilidad.

Las grandes fracturas históricas, los saltos cualitativos en los procesos, todas esas experiencias, en suma, que solemos denominar acontecimientos resultan impensables sin la referencia a la voluntad humana. Por lo pronto, la condición previa e inexcusable para que un suceso adquiera dicha categoría es que no pueda ser explicado como mero efecto o consecuencia de la situación de donde emerge. Lo nuevo ha de ser, por definición, improbable. Pero, por más que inexcusable, dicha condición es sólo necesaria. El *plus* que convierte a algo en acontecimiento histórico es el hecho de que sea portador de sentido y susceptible de crear, a partir de él, nuevas coherencias. Para decirlo con las palabras de hace un momento: que lleve inscrita su condición de resultado, aunque mediado, de la voluntad de los hombres del pasado y que nos permita hacer intervenir la nuestra. Por eso el adjetivo «histórico» que acompaña a «acontecimiento» no es simple redundancia: se lo tiene merecido por ser producto de la historia y portador de nuevas posibilidades de historia, esto es, de alternativas a lo existente.

Se observará que, si ha habido reivindicación, ha sido de la voluntad, y no de la conciencia. Lo que significa, entre otras muchas cosas, que nada garantiza, tampoco ahora, ni que esas posibilidades serán correctamente desarrolladas (incluso entendiendo, con modestia, «correctamente» como equivalente a «de acuerdo con los propios intereses»), ni, tal vez menos aún, que lo que recibimos del pasado sea el correcto desarrollo de las posibilidades de las que él dispuso (*los nuestros* también se equivocaron: confundir lo irreversible con lo necesario es fuente de muchos equívocos). Semejante opacidad, que no cabe considerar, a la vieja manera, como ideológica, es una carga, no un destino. Nadie está hablando de incognoscibles ni de enigmas irresolubles. Más bien al contrario: se está intentando, por utilizar palabras prestadas, urbanizar la provincia del discurso histórico. La historia, es cierto, produce con gran dificultad novedades, pero lo que ahora más nos interesa es que, cuando por fin se producen, su reconocimiento, su identificación como tales novedades suele requerir largos períodos de tiempo. Pasan

cosas y más cosas, y de la mayor parte de ellas vamos teniendo puntual noticias —o podríamos tenerla, o sabríamos cómo adquirirla—. Pero de ese cúmulo de información no brota, como producto inevitable, el sentido. Pudiera incluso decirse que, cuanta más ostentosa trascendencia posee lo que ocurre, más oculto parece aquél quedar. No es un designio fatal ni incomprensible.

La aparente paradoja de que sabemos poco y demasiado de nosotros mismos se resuelve desde aquí. Cuando algo irrumpe con fuerza en medio de lo existente, moviéndonos a anticipar enormes transformaciones de lo por venir, está mostrando, no ya sólo la insuficiencia de los esquemas con los que hasta ese momento interpretábamos nuestra realidad, sino, a mi juicio muy especialmente, su condición de producto de la acción humana, con toda la indeterminación, apertura o ambigüedad que ello implica, y que nos corresponde a nosotros intentar reducir. El empeño de algunos por transformar el fracaso de los países de socialismo real en *refutación* parece estar íntimamente relacionado con su deseo de presentar dicho fracaso como un destino o, aún mejor, como una necesidad. Probablemente porque consideran que la refutación de aquello equivale, a la inversa, a la verificación de esto. O, para servirnos de otras palabras, a la garantía de su pervivencia. Es cierto que la derrota del tradicional enemigo histórico les facilita mucho la tarea, pero ésta es una cuestión que no debiera confundirse con el análisis teórico del suceso. En vez de precipitarse en anunciar sonoras superaciones o refutaciones —según pertenezcan a la facción liberal-hegeliana o liberal-popperiana de la causa— más les valdría que se atrevieran a responder juiciosamente a la pregunta ¿sigue siendo el mundo, en lo esencial, tal y cómo lo describió Marx? o, lo que viene a ser lo mismo, ¿es el caso, realmente, que lo entendamos mejor sin su ayuda? No pretendo ejemplificar uno de esos ejercicios, tan conocidos en metodología de la ciencia, de protección de la teoría de cualquier elemento falsador. El ejercicio, por cierto, sería aquí perfectamente viable: bastaría con recordar el tópico de «la venganza de Marx» y considerar todo lo ocurrido en los países de Este como su último y definitivo episodio, para que la presunta falsación quedara incorporada a la propia doctrina.

Una respuesta juiciosa pasaría por el reconocimiento, que los conservadores más inteligentes no tienen inconveniente en plantear, de la aportación que ha hecho el marxismo en el conocimiento del modo de producción capitalista. Es más, gracias al acierto de sus

análisis la lucha por el mantenimiento de lo existente ha podido librarse con un sólido fundamento. La distinción, igualmente tópica, entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del marxismo se aplica aquí sin dificultad y nos aboca al siguiente paso: lo que ha hecho crisis ha sido el objetivo fijado, el fin propuesto. No ha habido refutación sino rechazo. Un acto de voluntad aplicado a alterar el planeado curso de los acontecimientos. El baremo que hay que utilizar no es el de la resistencia de la teoría a las falsaciones, sino la de los individuos a las situaciones. Llevaba razón Aron (*Dimensiones de la conciencia histórica*) al quejarse de la injusticia que suponía juzgar al capitalismo por sus faltas o insuficiencias, y hacerlo, con el socialismo, por su intención última. La queja requiere en la actualidad algunos retoques sustanciales para no incurrir, mecánicamente, en la injusticia contraria. Al socialismo real hay que oponerle, como su correlato, el capitalismo real.[25] Y si aquél pudo ser transformado como resultado de la acción humana colectiva, nada impide pensar que esa misma instancia pueda intervenir en las sociedades antagónicas por excelencia. Escribiendo «pensar» y refiriéndome, sin más, a capacidad de intervención he intentado anticiparme al reproche de ingenuidad y/o voluntarismo que alguien podría dirigirle a lo expuesto. En realidad, apenas hemos hecho más que argumentar a favor de la posibilidad, entendida como el espacio para la materialización de los fines, como el ámbito que convierte en inteligible (en este caso por verosímil) la acción humana, impidiendo su caída en el sinsentido o la desesperación. Otro tipo de consideraciones, referidas por ejemplo a las efectivas probabilidades que una concreta propuesta programática de transformación de determinadas formaciones sociales pudiera tener, no hacen ahora al caso, porque no son competencia del discurso histórico.

Al discurso histórico no le corresponde la fijación de objetivos,

25. La confrontación, por supuesto, nunca puede ser *en crudo*, sino a través de nuestros esquemas interpretativos. Pero, aún así, ciertas realidades nos colocan ante la evidencia de otras. Por decirlo con las palabras de Cristopher Lasch: «la quiebra de los sistemas socialistas de la Europa de Este no nos debe engañar sobre las posibilidades reales del capitalismo. (...) Todo parece indicar que Inglaterra y Estados Unidos están dispuestos a tolerar altos niveles de desempleo, el debilitamiento de la clase media y el crecimiento de una sociedad polarizada entre dos clases, la de los muy ricos y la de los pobres», en «Señores, apéense: el progreso ha terminado», *La Vanguardia*, 15 de mayo de 1990. Habrá que ver, ahora que se ha quedado solo, cómo encara el capitalismo estas situaciones —y cómo consigue el liberalismo interpretarlas.

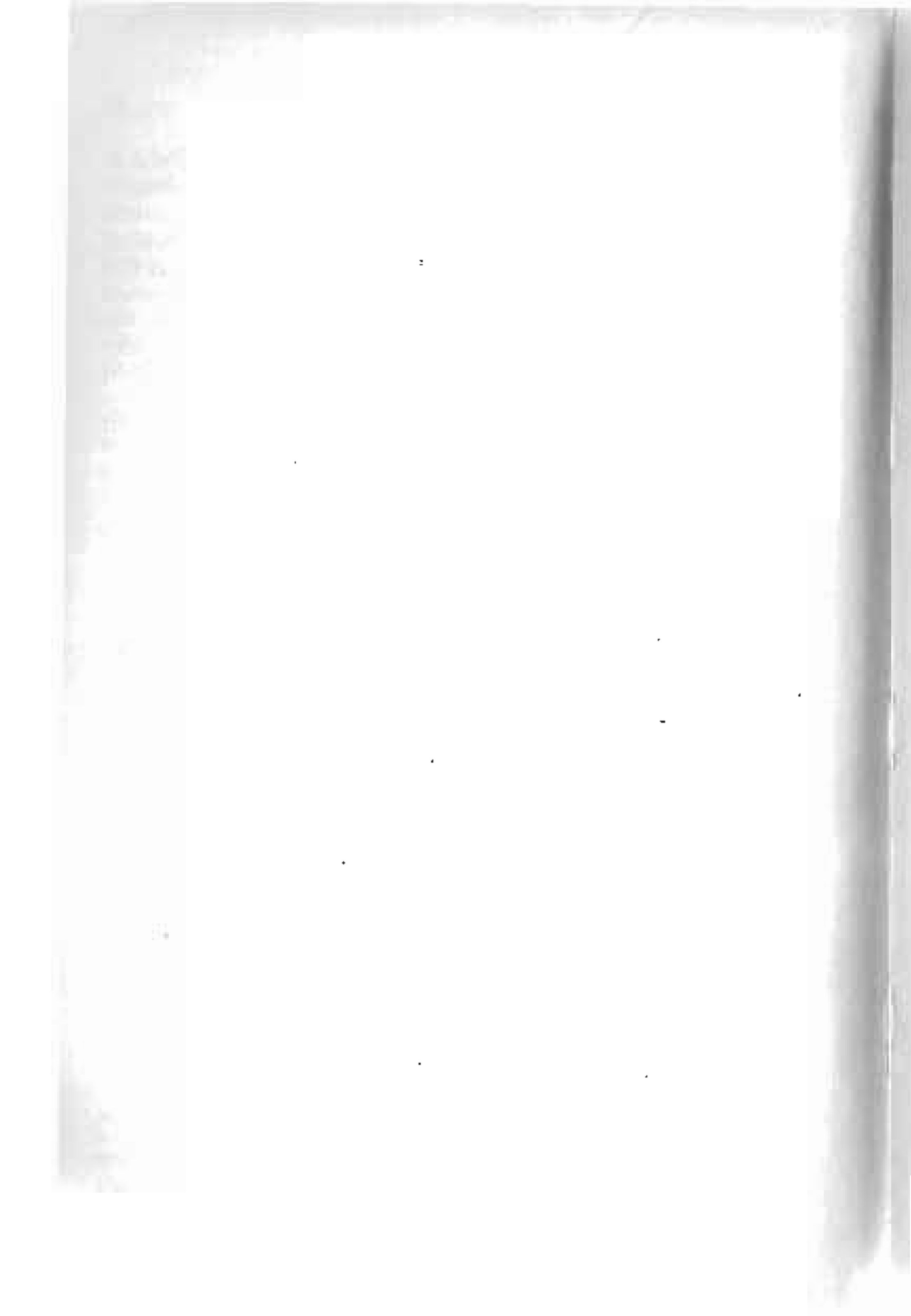
ni la mera sanción de lo ocurrido (el pasado no precisa de remiendos). Su tarea, anunciada antes con otras palabras, ha de ser la de mostrar la condición humana de los productos históricos, esto es, señalar en qué forma en particular dicho origen es responsable de la relativa oscuridad con que a menudo se nos aparece lo histórico. La comprensión ha de empezar por el análisis de los diversos modos en que los individuos se inscriben en las situaciones que les ha tocado vivir: reducir la indeterminación de la acción humana no puede tener otro punto de partida. Pero, como es obvio, no se puede conformar con ello. Por utilizar una formulación ya empleada: mal puede cumplir el discurso histórico la misión que le asigna Fèbvre de «ayudarnos a vivir el presente» si no es capaz de decirnos, ni mínimamente, a dónde nos conducen los actos del pasado. O también: si aceptamos que las acciones humanas desarrollan consecuencias hasta el infinito, y que entre éstas se incluyen buen número de efectos no contemplados (ni esperados ni deseados) por el/los agente/s, lo que impide la anticipación a través del análisis de intenciones, razones y similares (como, vgr., nos propone Collingwood), y que en ese desajuste entre lo producido y lo desencadenado emerge el acontecimiento, la novedad histórica, deberemos concluir que el discurso histórico, en la medida en que se propone abordar la inteligibilidad de lo humano, ha de esforzarse por hacer visible aquello que, de suyo, el acontecimiento no muestra de una vez.

La historia, pues, nos ayuda a vivir el presente de la única manera que le es dado hacerlo: ayudándonos a entenderlo. Entender el presente —o aprender de él, como se prefiera— constituye sin duda una de las más arduas tareas pensables. Ella resume, en definitiva, el conjunto de respuestas que se han ido desgranando a las preguntas iniciales. Por un conocimiento del presente, como es obvio, pasan nuestras programaciones de futuro. Como también pasa por él la noticia del pasado. Aquello de que cada presente le dirige sus propias preguntas al pasado tal vez se pudiera expresar mejor, intentando soslayar las connotaciones innecesariamente relativistas de la formulación. La virtud de un presente se mide por su capacidad para liberar una determinada calidad y cantidad de pasado. Así, de poner un ejemplo a escala de individuos, la prueba de que alguien tiene una imagen equivocada de sí es su incapacidad para integrar en su identidad asumida un volumen importante de experiencias del pasado (*efectos gnoseológicos de la identidad*, podríamos llamar a la figura). Esto, apenas hace falta destacarlo, no es presen-

tismo, entendido como la afirmación de la exclusiva realidad o la exclusiva bondad del presente. Tampoco supone una reintroducción de la vivencia o de la comprensión empática. Cuando se dice que no hay manera de cumplir el ideal historiográfico de «ponerse en el lugar del otro», porque ese lugar o bien no existe, o bien ya está ocupado (por el otro precisamente), se está argumentando contra el imperialismo de la actualidad, contra el poder omnímodo del hoy. Antes bien al contrario, el supuesto operante por debajo de todo esto es el de la incompletitud del presente, tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el de la práctica.

Lo que hay, nuestro particular *aquí-ahora* no da tanto de sí. No permite, por ejemplo, viajar a lo habido con la alegre suficiencia con la que tantos lo hacen. Aquel patio de la infancia que visitamos ayer no nos parecía enorme por desvarío o ensoñación. Es que era realmente enorme para nosotros, del mismo modo que, es un hecho, se nos ha quedado pequeño.[26] Resulta más que dudoso que podamos recuperar la escala perdida. Pero lo que no ofrece ni dudas es que la función del discurso histórico debe ser otra, completamente distinta a la *ocupación* del pasado. Si lo que importa es el conocimiento, y no la mera reafirmación, con el pasado hay que medirse, de idéntica manera que en el futuro hay que proyectarse. Ambos pueden, de este modo, ser considerados como dominios por los que se extiende el presente, como sus confines últimos, y éste a su vez como el objeto específico del discurso histórico. Un objeto, claro es, abierto, incompleto, problemático: en ningún caso como un referente inequívoco (se hizo la crítica a esta última perspectiva). Precisamente por eso tiene sentido proponérselo como objeto de conocimiento, esto es, como objeto *pendiente de conocimiento*, y precisamente por eso también estamos autorizados a interpretar el discurso histórico como una *teoría del presente*. De que dicha teoría sea capaz de ir dotándose de contenido dependerá que la pregunta de Renan pueda ser contestada.

26. «De nada sirve regresar a los orígenes porque, aunque los paisajes permanezcan inmutables, una mirada jamás se repite», advierte *el viajero* al presentar su cuaderno de viaje (Julio Llamazares, *El río del olvido*, Barcelona, Seix Barral, 1990, pág. 8).



Capítulo I
EL HISTORICISMO COMO MALENTENDIDO

> Si el hombre puede predecir casi con absoluta certeza las perspectivas de las que conoce las leyes; si aun siéndole éstas desconocidas, la experiencia del pasado facilita la predicción de aquéllas con considerable probabilidad, ¿por qué debemos suponernos que es una empresa quimérica el esbozar con algún grado de verosimilitud el cuadro del futuro destino de la Humanidad basándose en los resultados de su historia? El único fundamento de la fe en las ciencias naturales es el principio de que las leyes naturales, conocidas o no, que regulan los fenómenos del Universo, son regulares y constantes; y ¿por qué este principio, de aplicación a todas las otras actividades naturales, ha de ser menos verdadero cuando se aplica al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre? En una palabra, si las opiniones formadas por la experiencia, relativas a la misma clase de objetos, son la única regla por la cual gobiernan su conducta los hombres de más profunda inteligencia, ¿cómo puede negársele al filósofo que apoye sus conjeturas en una base semejante, siempre que no les atribuya mayor certeza que la que el número, la consistencia y la exactitud de la observación autoricen?
>
> CONDORCET

Conocemos el origen del término: *historicismus* fue utilizado por vez primera en 1879 por K. Werner en una investigación sobre Vico. En aquel contexto «historicismo» designaba un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coincidían en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico del hombre. Más tarde, el término se generalizaría a los filósofos sociales e historiadores que insistían en la irrepetibilidad e irrecursividad de los fenómenos humanos o en su simple especificidad frente a los hechos naturales. Pero un uso así es demasiado amplio, implica demasiados supuestos como para que lo aceptemos sin más. Mejor será, entonces, empezar por establecer algunas distinciones.

Conviene, en primer lugar, distinguir la historia, entendida

como la sucesión de los acontecimientos (*res gestae*), de la disciplina que estudia esta sucesión (*studium rerum gestarum*). Una misma palabra designa la ciencia y su objeto. Para sortear la dificultad algunos autores han propuesto diferenciar historia e historiografía. Otros se han apuntado a la ortografía y han sugerido escribir «historia» cuando se haga referencia a la realidad histórica e «Historia» cuando nos refiramos a la ciencia histórica. Ventajas e inconvenientes al margen —como, por ejemplo, que esta última distinción sólo vale para el lenguaje escrito—, se ha de decir que ninguna de estas distinciones (ni otras que se han hecho) ha tomado carta de naturaleza. Aunque quizá la ambigüedad de que una misma palabra designe el conjunto de acontecimientos históricos y el conjunto de enunciados históricos sea a veces una ventaja; ciertos conceptos se refieren tanto a la historia como a su ciencia y a las relaciones entre ambas.

Por su parte, el término «historicismo» es también equívoco. Por alguna razón pueden ser considerados historicistas autores tan diferentes entre sí como Dilthey, Marx, Mannheim u Ortega, por citar sólo unos pocos. Ha habido quien ha intentado disolver el equívoco proponiendo una distinción entre tres significados fundamentales. «Historicismo» vendría a ser una determinada *praxis de la ciencia*, es decir, un complejo de convenciones y normas de acuerdo con las cuales se lleva a cabo el tratamiento científico de la historia. «Historicismo» designaría una *forma de pensamiento*, opuesta al «pensamiento sistemático», que sostiene un total *relativismo* histórico en el ámbito del conocimiento y de la moral. «Historicismo» caracterizaría el proceso de la historización fundamental de todo nuestro pensamiento acerca del hombre, su cultura y sus valores, es decir, equivaldría a la capacidad para comprender la dimensión histórica de los fenómenos (*pensamiento histórico*). Siendo útil, la distinción de K. Heussi (*Die Krisis der Historismus*) hace pasar la forma por delante del contenido, incurre en el error de anticipar una tipología sin haber buscado la raíz de los diversos usos. El procedimiento tiene que ser otro. Hay que partir de las preguntas si se quiere hacer una tipología —con sentido— de las respuestas.

Una cosa son las preguntas acerca de lo que hay —nivel ontológico— y otra las preguntas acerca de su conocimiento —nivel gnoseológico—. De entrada, pudiera parecer que estos niveles ajustan perfectamente con historia e historiografía (o Historia), y no es del todo así, en el sentido de que preguntas del tipo de «¿Es el

conocimiento histórico un conocimiento de leyes?» o «¿Son esas leyes históricas distintas o no de las leyes naturales?» en absoluto agotan la historiografía, sino que constituyen como mucho su dimensión epistemológica. Hecha esta salvedad, la correspondencia puede aceptarse. Se diría entonces que el término «historicismo» conviene a autores que se interrogan por cosas tales como qué tipo de realidad es la realidad histórica o en qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural. Por este mismo argumento, a quienes se ocupan de cuestiones epistemológicas deberíamos denominarlos «historiografistas» (o «Historicistas»). Pero como no conviene hacer proliferar en exceso las distinciones ni saturar el mercado con rótulos nuevos, vamos a conformarnos de momento con separar «historicismo ontológico» de «historicismo gnoseológico».

Aun así, la separación no siempre es fácil. Y ya no sólo por lo que decíamos hace un momento (ciertos conceptos se refieren tanto a la historia como a su ciencia y a las relaciones entre ellas), sino también porque es frecuente que haya autores que se planteen simultáneamente ambas problemáticas. Se puede, por ejemplo, entender el marxismo como un historicismo ontológico en la medida en que hace hincapié en lo histórico como proceso dialéctico sin el cual no se constituiría el hombre y por el cual el hombre va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases. Ello no obsta para que Marx escriba: «Nosotros conocemos una sola ciencia: la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos aspectos, puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, estos dos aspectos no deben ser separados; desde que existen los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente».[1] La cita sirve, de paso, para mostrar la existencia de un historicismo de radio más amplio que el historicismo antropológico tradicional, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones. Ese otro historicismo, el historicismo cosmológico, adscribe la historicidad al cosmos entero. (Los fenómenos naturales, ciertamente, tienen una historia, y ello vale no sólo para los casos más evidentes —los geológicos, por ejemplo—, sino también para aquellos otros cuya circularidad parece fuera de toda duda a primera vista. Así, sabemos con certeza que el sistema solar no será eterno y que, por añadidura, tiene un punto de partida. La tarea de los científicos

1. K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos-Grijalbo, 1969, pág. 676.

naturales —pasando al plano del conocimiento— consiste en elaborar leyes que expliquen estos períodos, sin pretensión alguna de eternidad o «ultimidad». No existen leyes y explicaciones «últimas»; siempre es posible elaborar una ley de rango superior, en el terreno de la abstracción, a las elaboradas hasta el momento, y que permita deducir a partir de ella las leyes con menos poder explicativo y predictivo, las leyes de categoría abstractiva inferior. El conocimiento va tomando la abertura de la historia misma. Sin embargo, sería erróneo pensar que el historicista antropológico no ha sabido ver esto. Lo que sucede en muchos casos es que, habiéndolo visto, decide no concederle relevancia teórica con el argumento de que, sin el hombre como testigo, no ha lugar —esto es, no tiene sentido— hablar de la historia del cosmos.)

En todo caso, parece claro que el dualismo en el plano del conocimiento —el que existan ciencias de la naturaleza y ciencias de la historia, frente a lo que dice Marx— se funda en la escisión, en el plano de lo real, entre naturaleza y sociedad. Si esta escisión se acepta, el historicismo bien podría quedar caracterizado según los siguientes principios: «1) La historia humana es cambio, evolución, devenir perpetuo. 2) No existen verdades, ideas o valores universales y eternos. 3) Cada hecho o proceso histórico tiene una individualización absoluta dada la multiplicidad y variedad de lo humano, aunque admite el uso del método comparativo. 4) No existe una naturaleza humana inmutable. 5) El hombre social es un ser histórico. 6) Los fenómenos psicológicos, sociales, culturales, etc., son históricos, pues el objeto de la historia es la suma de la existencia [...]. 7) Todo juicio lógico o vulgar es juicio histórico. 8) Cada época se explica en una unidad, teniendo en cuenta antecedentes, ambiente, etc. 9) Una concepción histórica del mundo sustituye a las concepciones filosóficas o teológicas del mundo».[2] La caracterización pone el acento mucho más en lo ontológico que en lo epistemológico (sólo los dos últimos principios aluden claramente a ello) y, desde luego, el historicismo así caracterizado debe considerarse como antropológico. En realidad, un historicismo cosmológico equivale a un historicismo absoluto que, por excesivo, acaba haciendo romo el filo de este pensamiento. La especificidad de las ciencias de la historia termina disolviéndose cuando *todo* es historia. Quizás esté aquí localizada la falacia de semejante planteamiento: que todo sea historia no quiere decir que lo *sea del mismo tipo.*

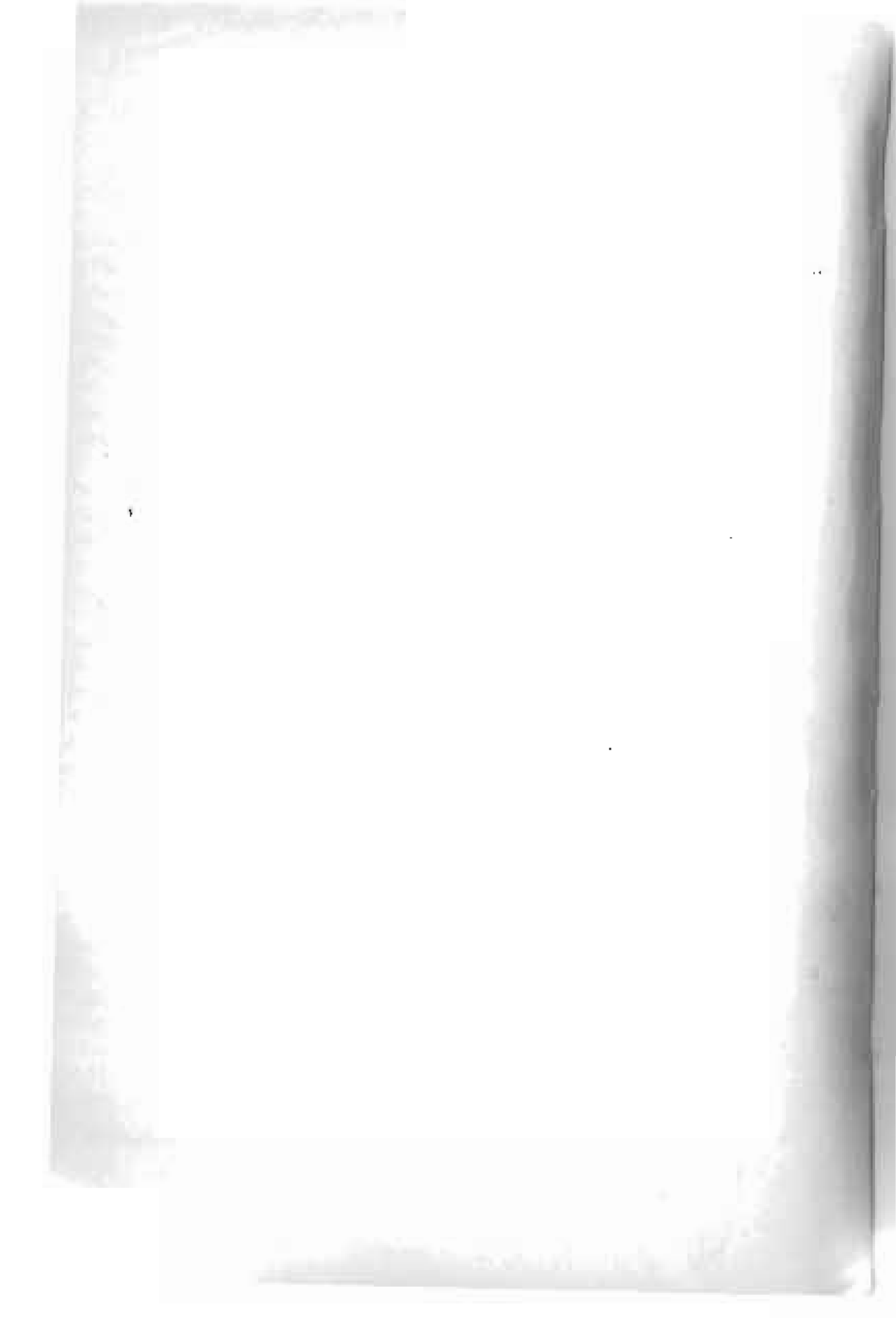
2. C.M. Rama, *Teoría de la historia*, Madrid, Tecnos, ^{3}1974, pág. 102.

Historia natural e historia humana son cosas distintas. La clarificación del asunto no pasa por la reducción de ninguna de ellas a la otra —la historia del hombre a la historia de la especie, por ejemplo—, sino por establecer la correcta conexión entre ambas. Sin duda, muchos malentendidos derivan de la interpretación de la naturaleza física y biológica como un hecho anterior prehistórico respecto de la historia humana en vez de como una realidad que limita y condiciona al hombre, y que lleva trazas de seguir haciéndolo en un futuro previsible. Pero de la misma forma que la existencia de una historia del hombre como especie no debe conducirnos a un reduccionismo biologista, tampoco el reconocimiento de la existencia de una historia de la naturaleza debe arrojarnos en brazos de un historicismo absoluto (es decir, cosmológico). Hay que esforzarse, eso sí, por articular correctamente ambos niveles (donde «correctamente» significa atendiendo al hecho de que la historia humana es la historia de una específica acomodación, de un comercio singular con la naturaleza: «La característica distintiva del hombre en cuanto especie natural física es su generación de relaciones sociales de producción, en lugar de panales o telas de araña. Es parte de la naturaleza del hombre el ser un sujeto socio-histórico», ha manifestado Lucio Colletti).[3] De lo contrario, se está haciendo buena la queja de Marx: «... se excluye de la historia la relación del hombre con la naturaleza y aquí se origina la antítesis entre naturaleza e historia, entre naturaleza y espíritu».[4]

En adelante, cuando hablemos de «historicismo» nos referiremos al historicismo antropológico, procurando diferenciar siempre el nivel ontológico del gnoseológico. Por lo demás, el «ismo» filosófico alternativo al historicismo es el naturalismo, de acuerdo con la lógica de la escisión. La constatación no es trivial ni extemporánea, por lo que vamos a ver.

3. «Entrevista a Lucio Colletti *(New Left Review)*» *Zona Abierta*, n. 4, 1975, pág. 11.

4. K. Marx-F. Engels, *op. cit.*, pág. 41.



Capítulo II
BREVE APUNTE SOBRE ALGUNOS CLASICOS

> *El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el* antagonismo *de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas.* Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad;* porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir.[...] ¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellas, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia.
>
> I. KANT

En germen, aunque aún sin rótulo con el que designarlo, el tema estaba ya planteado en Kant. Su estudio *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* (1784) representa un valioso esfuerzo por pensar la sistematicidad de la historia, por desvelar su unidad, más allá de la sucesión caótica de hechos históricos particulares. La búsqueda de este hilo conductor pasa por alguno de los problemas recién apuntados. Hay que dilucidar, en

primer lugar, si esa sistematicidad se refiere a lo sucedido («realmente», por así decir) en el pasado o al informe acerca de estos hechos pasados. El carácter unitario que, ciertamente, posee nuestro saber histórico puede deberse tanto al hecho de que los acontecimientos sabidos constituyen ellos mismos un sistema como a nuestra memoria, que se ha ocupado en ordenar el caos de las informaciones acerca de lo pasado de tal manera que nos creemos autorizados a hablar de un objeto «historia». Desde luego que, de entrada, parece difícil aceptar sin más la primera opción. Aunque sólo sea porque plantea a continuación el problema de escoger entre diversas sistematizaciones posibles. ¿Qué es más verdad: que la historia es una secuencia de las acciones individuales de los «grandes hombres» o que la historia es la historia de la lucha de clases, pongamos por caso? En cambio, si responsabilizamos a nuestra memoria, siempre podemos salirnos del problema afirmando que la disyuntiva del interrogante hace referencia tan sólo a dos maneras de presentar el material histórico. Por lo demás, esa «historia» de la que hablamos como un todo posee un *status* teórico también por dilucidar. No se trata de entender el todo de la historia *en sentido cuantitativo* como la totalidad de todos los acontecimientos históricos, lo que vendría a constituir un horizonte tan utópico como poco deseable. Se trata más bien de intentar establecer conexiones entre las a veces muy dispares informaciones históricas particulares. El descubrimiento del contexto, del marco general, de todas las conexiones comprobadas por el historiador respondería a la cuestión acerca del todo de la historia *en sentido cualitativo*. «Historia universal» sería, pues, el contexto sistemático en el que datos históricos y conexiones cobran sentido. (Todo ello en el bien entendido de que el material histórico no proporciona ninguna base empírica para dicho contexto: «Uno no puede dejar de sentir una cierta indignación cuando ve representadas en el gran escenario del mundo sus acciones y omisiones; y lo que de vez en cuando en algunos individuos parece sabiduría, al final, tomado como un todo, se presenta como algo tejido por la locura, por la arrogancia infantil, a menudo, por la maldad infantil y el afán de destrucción: al final, uno no sabe ya qué pensar acerca de nuestra especie que tan convencida está de sus ventajas y méritos»,[1] puede leerse en el trabajo kantiano.)

Kant parte del supuesto de que los acontecimientos históricos

1. I. Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, pág. 41.

que hay que sistematizar son *acciones*. Aquí se sitúa la diferencia entre la historia de la especie humana y la del resto de especies: los hombres no proceden de una manera puramente instintiva como los animales, pero tampoco lo hacen «como ciudadanos racionales del mundo», de acuerdo con un plan «acordado», esto es, basado en una mera programación natural. Lo que distingue, según Kant, a los hombres de los castores y de las abejas es que pueden *actuar*. El objeto de la historia —en tanto historia del hombre y no mera historia de la naturaleza— es entonces el *actuar humano*. Ahora bien, un objeto de este tipo ¿permite la sistematización de hechos históricos particulares en una unidad, en aquello que en singular llamamos «la historia»? Si las acciones en tanto acciones humanas no se realizan de una manera puramente instintiva, queda excluida por insuficiente una sistematización causal de la historia, de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales. Del mismo modo, tampoco es siempre posible una sistematización teleológica de acuerdo con los puntos de vista de la «intención», del «plan», del «objetivo» (de las acciones), porque las acciones históricas no poseen un fin (*telos*) común que hubiera sido acordado por los hombres. Así las cosas, ¿cómo es posible sistematizar la historia si no se puede recurrir ni a la causalidad natural ni a la lógica teleológica de la acción como hilos conductores de esta sistematización? Queda como única salida una sistematización objetivo-teleológica, es decir, la explicación del contexto de los acontecimientos a partir de un objetivo último determinante, independiente de las intenciones subjetivas de los hombres. Kant lo ha dicho algo más claro: «[El filósofo] debe intentar descubrir una intención natural en esta disparatada marcha de las cosas humanas, a partir de ella sería posible, con respecto a creaturas que proceden sin ningún plan propio, trazar una historia de acuerdo con un determinado plan de la naturaleza».[2]

Probablemente esta idea de un fin objetivo, dado de antemano, que los hombres siguen de una manera inconsciente y no intencional cuando actúan, no sea más que la adaptación secularizada del viejo modelo de la historia universal como historia de la Redención, según el cual todos los acontecimientos históricos están al servicio, en última instancia, de un objetivo impuesto por una voluntad omnipotente y buena. Kant se habría limitado, según esto, a poner la naturaleza en el lugar de Dios. Pero una consideración de este estilo descuida el carácter metódico del presupuesto kantiano, su

2. *Ibídem*, pág. 41.

condición de mera hipótesis que permite organizar nuestras experiencias históricas. Así, el principio «todas las disposiciones naturales de una creatura están destinadas a ser desarrolladas total y teleológicamente» es aceptado porque, de lo contrario, «ya no nos encontramos con una naturaleza sujeta a leyes, sino con una naturaleza que juega sin objetivo alguno, y la desesperante casualidad aparece en lugar del hilo conductor de la razón».[3] Quizá lo cierto sea que a la «desesperante casualidad» le corresponde la última palabra con respecto a la historia universal, pero entretanto ello no se confirma, la idea de una *intención de la naturaleza* nos permite al menos ir pensando el acontecer de las cosas humanas. La posición kantiana merece, por todo ello, el calificativo de naturalista. Se trata de un naturalismo por más señas *gnoseológico* y de carácter *absoluto* (la naturaleza termina por devorar la historia).

— Montesquieu pasa por ser el primer filósofo de la historia en sentido fuerte (la obra del italiano G. Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, no ejerció influencia alguna en la filosofía de su tiempo). Su punto de partida es idéntico al de Kant. Ambos arrancan de constatar algo de fundamental importancia para la comprensión del historicismo: la complejidad de esa específica parcela de realidad que es lo histórico-social. «He comenzado por examinar a los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor», se lee en el prólogo a *Esprit des lois*. Sólo que uno y otro lo resuelven de muy distinta manera. De la premisa, que podría ser común, Montesquieu deriva lo siguiente: «He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella».[4]

Es posible que, vistas las cosas desde fuera, la historia aparezca como una mera sucesión de acontecimientos independientes y sin relación, como una mezcla de casualidades (la «desesperante casualidad» de la que, años más tarde, hablará Kant). Pero si conseguimos disipar esta apariencia, comprobaremos que existen principios universales que permiten la comprensión de la historia humana,

3. *Ibídem*, pág. 42.

4. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*. Prólogo de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1972, pág. 47.

con todos sus detalles dentro. Montesquieu apuesta así por el carácter legaliforme de lo histórico-social. Existen leyes generales, «espirituales y físicas», a las que se someten los sucesos singulares, sin que, a este respecto, haya regiones ontológicas diferenciadas. La causalidad rige también el mundo social de acuerdo con el mismo mecanismo lógico de la explicación en la ciencia natural: la subsunción de acontecimientos particulares a leyes generales («cuando he descubierto mis principios, todo lo que yo buscaba ha venido a mí»). Este caso ejemplifica bien el proceder teórico de la Ilustración en general, la cual, al elegir como base de explicación la naturaleza humana universal e inmodificable, sigue el ideal de la ciencia natural en el sentido de remitir lo modificable y cambiante a lo inmodificable y a sus leyes. Sin embargo, sería una simplificación tosca de la Ilustración negarle sin más el sentido de lo histórico. El propio Montesquieu no tiene prejuicios antihistóricos. Opinar que el proceso histórico es legaliforme, como él hace, no equivale a despreciar lo histórico, y no deja de ser sintomático pensar lo contrario.

El problema no se halla en la existencia de dos tipos de leyes, sino en su articulación. El autor de *Esprit des lois* ha sido de los primeros en señalar la relación existente entre la forma de Estado y las leyes de un país con el clima y la naturaleza del suelo, pero colocando las causas materiales bajo las espirituales. No todo suelo ni todo clima es capaz de soportar una determinada forma de Estado, del mismo modo que tampoco esta última se encuentra determinada previamente por las condiciones físicas. Concierne al legislador la tarea de establecer la situación más adecuada y conveniente para el Estado. Muy «a lo Bacon» Montesquieu considera que el hombre no se rinde a las fuerzas de la naturaleza, sino que se da cuenta de ellas y mediante su conocimiento trata de conducirlas hacia el objetivo establecido por él; trata de neutralizarlas de manera que le permitan sobrevivir.

Conseguido esto, queda un segundo conflicto por resolver: ¿cómo se conjuga la legaliformidad causal del mundo social, de la que hemos hablado, con la configuración de ese mundo por la voluntad humana, esto es, con la idea ilustrada de que «los hombres hacen su propia historia»? La tensión filosófica entre esos dos extremos (que Kant recogería posteriormente como antinomia de la razón pura en su tercer conflicto) es resuelta por Montesquieu a base de identificar legaliformidad social con ordenamiento jurídico. Así, cuando escribe: «Si es verdad que el carácter del espíritu y las

pasiones del corazón son diferentes en horizontes diversos, las leyes tendrán que tomar en cuenta las diferencias de caracteres y de pasiones y adaptarse a ellas»,[5] se refiere a «leyes» como leyes del derecho humano, no como regularidades de fenómenos, que es el uso propio del término en la ciencia natural. El mundo moral, desde luego, no se halla tan bien construido como el físico. Los hombres no siguen las leyes que se dan a sí mismos con tanta rigidez como la naturaleza física las suyas. Pero esta limitación es superable. El perfeccionamiento de la voluntad humana *tiende a* construir un orden equilibrado tal y de tal rigor legal (= jurídico) que sea comparable en seguridad al de la naturaleza.

Lo cierto, de momento, es que la idea de que el mundo social posee, como el natural, un carácter legaliforme queda aún lejos de Montesquieu, es un abstracto *desideratum* ético. El recurso a la ética salvaguarda, pues, la diferencia específica (a no ser que se piense, con Spinoza, que la ética es expresable y calculable geométricamente). Aunque no hay regiones ontológicas diferenciadas, aunque naturaleza y sociedad están hechas de lo mismo, sus comportamientos son diferentes.

Hegel propone una nueva especie de historia que ha de llamarse filosofía de la historia, entendiendo por ello no la reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la meramente empírica, es decir, historia no simplemente *comprobada* como hechos sino *comprendida* por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron. (Los sucesos de la historia no «pasan en revista» ante el historiador, como pensaba el siglo XVIII en general, y Montesquieu en particular. *Distorsiona la historia* el que cree que el historiador es un mero espectador de los sucesos que describe.) Hegel se niega, consecuentemente, a abordar la historia por vía de la naturaleza. Historia y naturaleza son distintas; ambas son procesos, pero los de la naturaleza no son históricos, sino cíclicos. La naturaleza no tiene historia. La historia, por el contrario, nunca se repite; su conocimiento viaja en espirales, y las repeticiones aparentes siempre se diferencian por haber adquirido algo nuevo. (Kant, en este sentido, *distorsiona la ciencia* al suponer que detrás de los fenómenos de la naturaleza, tal como los

5. Capítulo I («Idea general») del libro XIV («De las leyes en su relación con la naturaleza del clima»), *ibídem*, pág. 198.

estudia el hombre de ciencia, hay una realidad, la naturaleza tal como es en sí, en cierta manera afín a nosotros mismos.)

— La distinción es inaceptable en la medida en que niega la doctrina de la evolución. Resulta más correcto decir que el proceso de la naturaleza es diferente al proceso de la historia. Según Hegel, ninguna sucesión de acontecimientos puede considerarse una sucesión histórica a menos que consista en actos de agentes cuyos motivos y pensamientos puedan ser recreados por el historiador: de ahí que la sucesión de períodos geológicos, por ejemplo, no sea una verdadera sucesión histórica. No hay, por tanto, más historia que la historia de la vida humana en tanto vida racional, la vida de seres pensantes. Las acciones humanas sólo son cognoscibles como la expresión exterior de pensamientos. La tarea apropiada del historiador no es saber lo que hicieron las gentes sino comprender lo que pensaban. En suma: toda la historia es la historia del pensamiento.

Para Hegel «el único pensamiento que [la filosofía de la historia universal] aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón [...] es la *sustancia*; es, como *potencia infinita*, para sí misma *la materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita*, la realización de éste su contenido».[6] En lenguaje kantiano se diría: la razón es la fuerza que constituye el resorte principal del proceso histórico. En efecto, todo lo que sucede en la historia sucede por la voluntad del hombre, porque el proceso histórico consiste en acciones humanas, y la voluntad del hombre no es otra cosa que su pensamiento expresándose exteriormente en acción. A esto podría objetarse que el pensamiento humano no es siempre razonable. La réplica de Hegel sería que el pensar se da siempre en una persona determinada en una situación determinada. Lo realmente existente son hombres al mismo tiempo racionales y apasionados, sin posibilidad de deshacer el nudo: sus pasiones son las de seres racionales y sus pensamientos los de seres apasionados. Pero, al final, las pasiones se subordinan a la razón. Es más, en la historia la razón utiliza la pasión misma a modo de instrumento para la consumación de sus

6. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 43.

fines. «Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón [...] La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal.»[7]

La kantiana teleología de la naturaleza ha sido reemplazada en Hegel por una teleología absoluta de la razón, postulada como un presupuesto filosóficamente demostrable, según acabamos de ver. La razón es astuta y ladina, engaña a las pasiones para utilizarlas como sus agentes. Pero ello no debe arrastrarnos a una posición criptoteológica, como la de los historiadores de la Ilustración o la del propio Kant (donde los planes ejecutados en la historia no son los planes del hombre sino los de la naturaleza). La razón que se exhibe en la historia no es para Hegel ni una razón natural abstracta, ni una razón divina trascendente, sino la razón humana, la razón de personas finitas.

Se desprende de esto que el proceso histórico es, en última instancia, un proceso lógico. Si toda la historia es la historia del pensamiento y muestra el autodesarrollo de la razón («La razón es la soberana del mundo», se declara en la *Filosofía de la Historia*), las transiciones históricas vienen a ser algo así como transiciones lógicas transcritas sobre un pentagrama temporal. No hay que olvidar que la historia, desde el punto de vista hegeliano, consiste en acontecimientos empíricos que son la expresión exterior del pensamiento. Las conexiones lógicas deben buscarse precisamente ahí: en los pensamientos existentes detrás de los acontecimientos y no en los acontecimientos mismos. Entre los meros acontecimientos no hay ninguna conexión necesaria. Los acontecimientos son la parte de fuera de las acciones; la parte de dentro son los pensamientos. El historiador debe iniciar su tarea ocupándose de aquéllos, estudiando los documentos y otras pruebas históricas en el nivel empírico, sólo así puede establecer lo que son los hechos. Pero luego está obligado a considerarlos desde dentro: «El historiógrafo corriente medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico. La razón no puede dormir y es menester emplear

7. *Ibídem*, pág. 44.

la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional».[8]

El conocimiento de un proceso histórico que de este modo alcanzamos no es simplemente empírico, es también a *priori* —subrayando «también»: Hegel distingue, a semejanza de Kant, entre el puro conocimiento *a priori* y el conocimiento que contiene elementos *a priori*, y considera la historia como un ejemplo del segundo—. Se nos evidencia entonces que los desarrollos que tienen lugar en la historia nunca son accidentales, son necesarios. Necesidad, sin embargo, no equivale a fatalidad. La historia no termina en el futuro sino en el presente. Por una razón obvia: no ha sucedido nada más. Que esta idea signifique una glorificación del presente, o una negación de un progreso futuro, o una legitimación pseudofilosófica de una política conservadora de lo que hay, es cosa diferente y que merece algún comentario.

Puestos a hacer ese tipo de lectura, habría que decir más bien que Hegel representa la racionalidad de una burguesía triunfante, en el esplendor de su ascenso como clase. Lo que sucede es que Alemania no poseía una burguesía rica, independiente y poderosa, ni una intelectualidad progresiva y revolucionaria, a tono con su desarrollo. El país no había tomado parte en el gran auge económico y cultural de los siglos XVI y XVII, y sus masas habían quedado muy a la zaga del desarrollo de los grandes países civilizados. Ello determinaba, por un lado, una falta de horizontes de vida en los pequeños principados alemanes en comparación con Inglaterra o Francia, y, por otro, una supeditación mucho mayor y más tangible de los súbditos al monarca y a su aparato burocrático. Alemania ha de esperar a la segunda mitad del siglo XVIII para comenzar a reponerse económicamente. También la burguesía se fortalece entonces en lo económico y en lo cultural, interviniendo en la lucha por el poder. En estas condiciones, le toca al país vivir el período de la revolución francesa y el de Napoleón. Ambas etapas no hacen más que resaltar lo que constituye el gran problema de Alemania: su desmembración. Los otros grandes pueblos de Occidente, especialmente Inglaterra y Francia, habían alcanzado ya su unidad nacional bajo la monarquía absoluta, como resultado de las luchas de clases entre la burguesía y el feudalismo. En estos países la revolución democrático-burguesa tiene como misión, simplemente, culminar esta obra, limpiando el estado nacional de los vestigios feudales y absolutistas-burocráticos todavía existentes y haciéndolo apto de

8. *Ibidem*, pág. 45.

esta manera para los fines de la sociedad burguesa. En Alemania, por el contrario, la revolución tiene que comenzar con la conquista de la unidad nacional. Se aprecia en este punto la dimensión progresista de las posiciones políticas hegelianas. Hegel —al igual que Goethe— es un decidido partidario de la unificación napoleónica de Alemania porque ve cómo en la sometida Confederación del Rin se está llevando a cabo la liquidación de los restos del feudalismo. Su pensamiento, por todo ello, pronto va a dejar de servir a la burguesía alemana.

Efectivamente, esta débil burguesía que no había hecho su revolución ni, por tanto, consolidado su poder, se conformará en 1848 con un remedo de revolución democrático-burguesa, firmará una alianza con el trono imperial, feudalizándose, y aplazará indefinidamente la revolución inconclusa. En lugar de exigir los mismos cambios revolucionarios que su homóloga francesa, prefiere hacer las paces con el emperador Federico Guillermo IV, que era capaz de afirmar que «entre el rey y la nación no debe haber ningún papel escrito» para negarse a otorgar una Constitución. Se entiende que la claudicante burguesía alemana abandonara la herencia hegeliana. Estaba demasiado ocupada en huir de sus responsabilidades históricas por una revolución democrática traicionada como para hacer otra cosa que espantarse ante las potencialidades revolucionarias del pensamiento de Hegel. El gobierno prusiano, por su parte, no podía permitir el ataque de la razón a su irracionalidad, por lo que emprenderá el «asalto a la razón», la destrucción de la filosofía revolucionaria burguesa. Desde esta perspectiva, el historicismo, junto con otras filosofías irracionalistas (Schopenhauer, Nietzsche...), formaría entre los asaltantes. El historicismo vendría a significar el intento, por parte de la burguesía decadente del capitalismo imperialista, de convertir en irracional el estudio de la realidad social y de la historia. Para ello, le resultaba forzoso evitar el encuentro con la poderosa crítica gnoseológica hegeliana. Su triunfo había sido efímero y su esplendor, fugaz. Pero de ninguna de las dos cosas tuvo la culpa Hegel.

Capítulo III
LA EDAD DE ORO DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

> Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza, en la forma de que se excluye una subordinación de los hechos espirituales a los que ha establecido el conocimiento mecánico de la naturaleza, sólo entonces aparecen no los límites inmanentes del conocimiento de la experiencia, sino fronteras en que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia del espíritu independiente, que se forma desde su propio centro. El problema fundamental consiste, por tanto, en la fijación del modo preciso de incompatibilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las regularidades de los procesos materiales, que descarta una inclusión de los primeros, una concepción de ellos como propiedades o aspectos de la materia, y que, por consiguiente, tiene que ser de índole completamente distinta que la diferencia que existe entre los círculos particulares de leyes de la materia, como muestran la matemática, la física, la química y la fisiología en una relación de subordinación que se desarrolla cada vez más de un modo más consecuente.
>
> W. DILTHEY

Sin embargo, la herencia hegeliana no se perderá. Un reducido grupo de jóvenes alemanes mantendrá vivo el fuego sagrado del hegelianismo, a pesar de los esfuerzos de la burguesía por eliminar los testigos de su traición. Es la llamada *izquierda hegeliana*, de la que muy pronto destacan Marx y Engels. Gracias a ellos, lo mejor del pensamiento de Hegel va a encontrar en el movimiento obrero su realizador más decidido. «Marx ha llevado hasta el extremo, con suma consecuencia, la tendencia histórica implícita en la filosofía de Hegel, ha transformado radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos, mostrándolo concretamente y haciendo metódicamente fecundo el sustrato real del desarrollo histórico», escribe Lukács en *Historia y concien-*

cia de clase.[1] Hegel no había sabido llegar hasta las fuerzas reales que mueven la historia y había considerado como auténticos portadores del desarrollo histórico a las naciones y a su conciencia (mitologizada en la forma del «espíritu nacional»), debido a su permanencia en el punto de vista platónico-kantiano, que sostiene la duplicidad de pensamiento y ser, de forma y materia. En realidad, el sistema hegeliano dista de ser algo íntima y realmente unitario; por el contrario, en él concurren diversas tendencias que a menudo se entrecruzan y son en parte netamente contradictorias. Si se pretende «*salvar lo metódicamente fecundo* del pensamiento de Hegel como *fuerza espiritual para el presente*», es menester destruir «la muerta arquitectura del sistema históricamente dado» (Lukács).

La distinción entre método y sistema en la filosofía hegeliana pertenece a Engels. Aparece por vez primera en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* acompañada de la valoración correspondiente: el método (*la dialéctica*) es revolucionario, el sistema (*el idealismo*) es conservador. A la dialéctica de Hegel se le considera progresista porque concibe toda cosa como caduca, como destinada a perecer («Ante esta filosofía no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve su carácter perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer»[2]). El sistema hegeliano, por el contrario, «cierra la historia», y esto sería justamente, piensa Engels, lo que explicaría los resultados a los que llega Hegel («Las necesidades internas del sistema alcanzan a explicar la deducción de una conclusión política extremadamente tímida por medio de un método discursivo absolutamente revolucionario»[3]). Es necesario, pues, liberar el método revolucionario de sus elementos conservadores; la dialéctica debe escapar de la prisión del sistema y ser aplicada a contenidos nuevos.

No es ahora momento de entrar a discutir la distinción engelsiana. Puede rechazarse (como han hecho numerosos autores desde E. Bloch hasta Della Volpe, pasando por Althusser o Colletti) o puede aceptarse con reservas, argumentando, por ejemplo, que la concepción del idealismo como fruto del atraso alemán no es marxiana. Para Marx, en efecto, la filosofía idealista hegeliana es el reflejo filosófico de las condiciones modernas del Estado y de la

1. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 19.
2. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969, pág. 15.
3. *Ibidem*, pág. 17.

sociedad burguesa que, todavía inmaduras en Alemania, ya se han realizado en otros países más avanzados como Inglaterra y Francia. El *sistema* de Hegel es, pues, no el reflejo de unas condiciones objetivas atrasadas y en gran medida preburguesas, como sostiene Engels, sino la etapa siguiente a ellas, esto es, su prolongación ideal. «Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos del presente *en la filosofía*, sin serlo *en la historia*. La filosofía alemana prolonga *en la idea* la historia alemana [...]. *La filosofía alemana del Derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que marcha a la par con el presente moderno oficial.»[4] El matiz tiene su importancia. Si se reformula el sentido del *sistema* hegeliano, el método se ve automáticamente afectado. No es lo mismo considerar, como sucede en Marx, que la dialéctica idealista es una dialéctica «invertida» o «cabeza abajo», puesto que refleja el mundo invertido (fetichista o cosificado) del capitalismo, que suponer, como hace Engels, que la dialéctica de Hegel constituye un método válido para la interpretación de la realidad, un método que sólo exteriormente estaría revestido de idealismo, fruto del atraso alemán.

Sin embargo, más allá de las diferencias —que se señalan tan sólo para mostrar la complejidad del asunto— hay un punto de acuerdo: Marx no hereda la ontología de Hegel. Y ello debido a algo que aquí importa de manera especial: el *sistema* hegeliano, como ideal de síntesis filosófica, contiene dos ideas —el principio de perfección y de conclusión, en cuya explicación no podemos entrar ahora— irreconciliables con la *historicidad ontológica del ser*, por usar la expresión del viejo Lukács. La ontología de Marx no tiene que ver con el sistema de Hegel, se entienda éste como una prolongación ideal o como un reflejo. Por lo que respecta, en fin, al «lado revolucionario de la filosofía hegeliana», lo importante es que la dialéctica de Hegel rompe la fijación de los conceptos del conocimiento, las distinciones inmóviles de la mente —idéntico/distinto, causa/efecto, etc.—. La historia tampoco conoce estados fijos, todo empieza a ser y desaparecer, todo se encuentra en movimiento. Lo que Engels retiene de esto, lo que para él constituye la gran idea cardinal es que «el mundo no puede concebirse como un conjunto

4. K. Marx, «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» en *Anuarios Francoalemanes*, en *Obras de Marx y Engels (OME,5)*, edición dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, Crítica, 1978, pág. 215.

de *objetos* terminados, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer, a través del cual, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva».[5] Dialéctica, en suma, es sinónimo de historia, y todo es historia.

El problema, de nuevo, es el de si todo es historia *del mismo tipo*. O, ahora ya más precisamente, si la dialéctica es aplicable también a la historia de la naturaleza. Como se sabe, Engels defiende la idea de una «dialéctica de la naturaleza», que toma de la *Lógica* de Hegel. Otras consideraciones al margen, lo cierto es que todo intento de elaborar una ontología omnicomprensiva implica una vuelta a la idea hegeliana de la identidad o coincidencia última del ser y la conciencia. De ser ello así, resulta lógico ver un elemento de autoconciencia en la naturaleza (extrahumana, se entiende), pero en tal caso el materialismo en sentido estricto queda en entredicho. Lukács ha sido rotundo al respecto: «Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.— no se dan en el conocimiento de la naturaleza».[6] Naturaleza y sociedad admiten tratamientos diferentes (sólo esta última es susceptible de conocimiento dialéctico). Surge entonces la cuestión: dicha diferencia, ¿autoriza a hablar de dos ciencias, *de la naturaleza y del espíritu*, como hacen, con ligeras variantes, los historicistas? La respuesta pasa necesariamente por el examen de sus doctrinas.

Anticipábamos al final del apartado anterior una interpretación posible del historicismo. Añadamos ahora un elemento de especial importancia: el marco filosófico en el que el historicismo se desarrolla está dominado por el lema «volver a Kant». De hecho, el precedente más importante del historicista por excelencia, Dilthey, es un

5. F. Engels, *op. cit.*, pág. 57.
6. G. Lukács, *op. cit.*, pág. 5.

neokantiano. Johann Gustav Droysen había publicado en 1858 su *Grundriss der Historik*, donde formulaba la necesidad de distinguir entre el método filosófico, el método científico y el método histórico, siendo el objetivo específico de cada uno de ellos conocer (*erkennen*), explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*): «La esencia del método histórico es *comprender investigando*» (§8). Junto a él, influye también decisivamente en la conformación del proyecto diltheyano, por el que vamos a empezar, la escuela histórica alemana (los Humboldt, Niebuhr, Savigny, Schleirmacher...). Dicha escuela sostenía la autonomía de la historia, de la antropología y del estudio de la religión, oponiéndose a la búsqueda positivista de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia. La relación de influencias debiera ampliarse y hacerse extensiva, entre otros, al economista Roscher y al historiador Leopold von Ranke, al que se aludió en la introducción. Digamos para simplificar que Dilthey hunde profundamente sus raíces en la cultura de la burguesía media del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX, y que sobre esta cultura se proyecta de modo persistente la sombra de Kant. (Cuestión del todo distinta es la de a quién «representa» esta cultura, o, más allá, a quién «representa» el propio Dilthey. Advirtamos desde ahora que una interpretación de este tenor, con la que se coqueteó a propósito de Hegel, nunca puede preceder al análisis. A lo sumo, se desprende de él. A fin de cuentas, las clases sociales no nombran a determinados teóricos como representantes suyos en el mundo de las ideas. Somos nosotros quienes creemos percibir algún tipo de ajuste entre pensamiento e interés, y a eso le llamamos «representación». Lo que equivale, con otros términos, a que la carga de la prueba recae sobre el que denuncia. Y no parece fácil de probar, por ejemplo, que Dilthey y la corriente vitalista historicista sean los portavoces de la burguesía parasitaria de transición al imperialismo. Con las solas armas de la razón llegamos, como mucho, a registrar la liquidación de las formas en ese momento progresivas de racionalidad —el determinismo mecanicista— en el ámbito de la investigación social. Dando un paso más habría quien añadiría que se trata de una necesidad fundamentalmente ideológica de la burguesía imperialista frente al marxismo, pero esto sólo puede significar que a dicha burguesía *le vienen bien* las *Geisteswissenschaften* —las ciencias del espíritu—, no que los historicistas escriban al dictado.)

Por de pronto, es kantiana la distinción ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu. La reflexión de Dilthey parte del tercer

conflicto de la razón pura, de la antinomia entre voluntad y causalidad. Una explicación de las causas no puede dar razón de la incoherencia de los sentimientos y de las pasiones, ni de la multiplicidad de fines que los hombres persiguen en sus actos a menudo contradictorios. Los fenómenos sociales no son enteramente inteligibles por los procedimientos de las ciencias de la naturaleza. Se impone, por ello, adecuar nuestro método a su específico objeto de conocimiento: «Los hechos sociales nos son comprensibles desde el interior, los podemos reproducir hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de la observación de nuestros propios estados [...]. La naturaleza, en cambio, es muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extraña. Ella es para nosotros algo exterior, no interior. La sociedad es nuestro mundo [...], todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos caracteres que los distinguen radicalmente del de la naturaleza. Las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad son muy inferiores en número, importancia y precisión formal a las leyes que han podido formularse acerca de la naturaleza [...]. Y, sin embargo, todo queda más compensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad».[7] Todavía no se habla de que haya dos realidades ontológicamente heterogéneas, la del espíritu y la de la materia. La realidad es única, y en ello acierta el naturalismo. Lo que ocurre es que tiene un doble acceso: por una parte a la experiencia externa y por otro a la experiencia interna, siendo ambas formas perfectamente legítimas e irreductibles la una a la otra. Es, pues, el *globus intellectualis* el que se divide en dos hemisferios.

El hemisferio que aquí nos interesa, el de la inteligibilidad histórica, puede ser caracterizado por un doble rasgo: es, en primer lugar, aprehensión de la realidad histórico-social en lo que tiene de singular o de individual y, en segundo, los objetos que analiza son actos o instituciones guiados por intenciones, lo que supone sustituir el orden de las *causas* eficientes operante en la esfera del conocimiento natural por el de los *motivos*, orden intrínsecamente teleológico y de una complicación infinita en comparación de aquél. A éstas, podrían añadirse otras diferencias. Así, Imaz[8] habla de lo

7. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pág. 83.

8. E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1979, pág. 113.

mucho más complicado que es el objeto de las ciencias del espíritu en comparación al de las ciencias de la naturaleza y de su carácter cambiante con el curso de las generaciones. No debe haber, en principio, inconveniente en ampliar el catálogo de rasgos diferenciales entre ambos objetos de conocimiento, siempre que ello no nos distraiga de lo efectivamente importante: el específico modo en que cada ciencia se hace con su objeto. Dilthey nos daba la clave al rematar la cita anterior con una afirmación rotunda: «Yo comprendo la vida de la sociedad». Lleva razón Pietro Rossi cuando escribe que «lo que distingue a las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza en el terreno metodológico es la antítesis entre explicación y comprensión, entre la causalidad y el "comprender"».[9]

Pero esta última noción ya no es kantiana. Como vimos, Kant se esfuerza por integrar ese ámbito múltiple, variado e incluso contradictorio que es la vida de los hombres en alguna suerte de *plan de la naturaleza*. La teleología, en su caso, no se produce a escala humana. La comprensión [*Verstehen*], por el contrario, tal como aparece en Dilthey, tiene que ver más bien con Hegel (aunque no sólo con él). En el sentido de que, como también vimos, lo que desde su perspectiva constituye un *acontecimiento* en *acto* es la existencia de un *motivo*, susceptible de ser recreado por el historiador —la sucesión de períodos geológicos no es historia porque ahí únicamente hay acontecimientos—. Puede afirmarse, sin grave distorsión, que la operación de la *Verstehen* consiste en lo esencial en esa recreación del «dentro» de las acciones históricas que son los motivos, las intenciones, los pensamientos (el «fuera», se recordará, es su apariencia de mero acontecimiento).

Si aceptamos que la hermenéutica es el descubrimiento de significados y que, en cuanto tal, tiene por misión interpretar lo mejor posible las palabras, los escritos o los gestos, es decir, cualquier acto y cualquier obra pero conservando su singularidad en el conjunto del que forma parte, es decir, conservando la originalidad de la experiencia en los conceptos necesarios para describirlos y analizarlos, entonces podemos decir que para Dilthey la tarea del historiador debe cifrarse en una comprensión *hermenéutica* del pasado en virtud de un acto de recuperación mental de los pensamientos de otros hombres. Comprender es, desde este punto de vista, transferirse a una dimensión espiritual diferente, una operación que Dilt-

9. P. Rossi, «Introducción» a M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pág. 14.

hey —inspirándose en la teología romántica de Schleiermacher (*Vida de Schleiermacher*, 1870)— llama «revivir». Este acto de reconstrucción es concebido como el método propio de las ciencias del espíritu. Las *Geisteswissenschaften* se centran, pues, en un acto de *comprensión de la vivencia* en virtud del cual el pensador individual reconstruye el significado objetivo del mundo espiritual, tal y como éste se manifiesta en las diversas culturas nacionales, con sus artes, ciencias, filosofías y religiones particulares.

Por «vivencia» debemos entender una unidad estructural, es decir, algo que se presenta en la conciencia como internamente relacionado o conexo, con un tipo de relaciones asimismo «vividas». Vivencia es, por ejemplo, el pesar provocado por un suceso, el deseo despertado por un aliciente. En la inmensa mayoría de vivencias, si bien podemos diferenciar entre actitud y contenido, no hay diferencia entre sujeto y objeto; sujeto y objeto son la misma cosa, y el conocimiento que tenemos de la vivencia goza del privilegio absoluto de la evidencia porque está dentro de la realidad «como el agua dentro del agua», que diría Bataille. Un sentimiento es en la misma medida que lo sentimos y *es como* lo sentimos. El dolor por la muerte de un ser querido es plenamente como es vivencialmente.

Los límites de la ciencia natural y de la ciencia espiritual no quedan, por tanto, fijados por recurso a la parcela de realidad de la que pretenden hablar, sino acudiendo a la correlación entre experiencia interior y los datos naturales ofrecidos a los sentidos. Dicho con las propias palabras de Dilthey: «Exclusivamente en la experiencia interna, en los hechos de conciencia, encontraba yo un fondo firme para anclar mi pensamiento [...]. Toda ciencia es ciencia de experiencia, pero toda experiencia tiene su conexión originaria y su validez, determinada por ella en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge, en la totalidad de nuestra naturaleza». Se concluye de esto que «únicamente poseemos la realidad tal como es en los hechos de conciencia dados en la experiencia interna».[10]

Pero con la experiencia sólo no basta. Aun en el supuesto de que el historiador alcanzara a identificarse con su objeto de la misma forma que el individuo se identifica con su sentimiento, ello no significaría que se estuviera produciendo conocimiento. El hecho de que el historiador *sea* Julio César o Napoleón no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más de lo que el hecho

10. W. Dilthey, *op. cit.*, pág. 30.

obvio de ser él mismo constituye un conocimiento de su propia persona, como ha señalado agudamente Collingwood.[11] De ahí el recurso diltheyano a la psicología: soy yo mismo simplemente por el hecho de existir, pero sólo mediante el análisis psicológico llego a conocerme a mí mismo, es decir, a comprender la estructura de mi propia personalidad. El error está en lo primero, en esa pretensión de que la experiencia y el pensamiento de los agentes cuyos actos estudia el historiador tienen que convertirse en parte de la propia experiencia personal del historiador, pretensión que conduce a reemplazar la historia por una psicología en devenir. Lo que no deja de acarrear una situación paradójica, porque si la psicología no es historia sino ciencia, una ciencia construida de acuerdo con los principios de las ciencias de la naturaleza, resulta entonces que el historicista por excelencia, Dilthey, puede acabar siendo inculpado del delito de naturalismo (gnoseológico), con Collingwood como fiscal.

En realidad nuestro autor entiende la psicología descriptiva en un sentido específico, como «la descripción de los elementos, simples o complejos, que se encuentran uniformemente en toda vida psíquica humana con su desarrollo normal, en la que forman un conjunto único, que no es añadido ni deducido por el pensamiento, sino que es conocido por la propia experiencia de la vida. Esta psicología es, pues, la descripción y el análisis de un conjunto que siempre es dado primitivamente como la vida misma» («ideas concernientes a una psicología descriptiva y analítica»). Precisamente su crítica a la psicología experimental es porque olvida la singularidad y lo vivido así como su sentido en el conjunto de fenómenos de la vida. No habría, pues, que extrapolar las cosas: nuestro conocimiento de la realidad histórico-social-humana requiere una ciencia fundamentadora como la psicología descriptiva en la medida en que proporciona una base para los conocimientos de las otras ciencias particulares, por cuanto representa el nivel gnoseológico elemental, mínimo, del que podemos disponer. La importancia de la psicología se deriva más bien del lugar estratégico que ocupa dentro de este esquema. Recurriendo a ella, Dilthey recupera la distinción droyseana entre *Erklären* y *Verstehen*: las ciencias naturales *explican* y predicen —porque las condiciones de la experiencia no les permiten hacer otra cosa—, las ciencias del espíritu *comprenden* totalidades vivas —porque refieren directamente a la experiencia

11. R.G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952, pág. 171.

interior—. La diferencia última entre ambas ciencias se sitúa, con toda nitidez, en un plano gnoseológico-psicológico y no ontológico, vale la pena subrayarlo.

Todo esto, veníamos a decir, es hegeliano, por lo menos en un sentido. Lo que las *Geisteswissenchaften* vienen a registrar en última instancia es la identidad del espíritu del propio pensador con el Espíritu cuyas manifestaciones se exponen ante nuestros ojos en la historia. En este preciso sentido, la hermenéutica propuesta por Dilthey puede considerarse perfectamente como un intento de devolver a la filosofía la posición central que le había correspondido en tiempos de Hegel.

El renacimiento neokantiano de la década de 1870 había proporcionado, en efecto, nueva vida a la filosofía, pero lo había hecho dando por supuesto que en lo sucesivo el filósofo iba a renunciar a la búsqueda de conocimientos susceptibles de quedar ocultos para el científico. Como «filosofía» venía a entenderse, en suma, «lógica de la ciencia», aspecto éste en el que coincidían neokantianos y marxistas «positivistizados» como Engels. Este desdén por la «gran» filosofía, por las concepciones del mundo, acabó despertando un malestar que se tradujo más tarde en un renovado interés por Hegel, interés al que se sumó Dilthey. Con ello, rompía con sus primeros pasos positivistas («Entre los viejos representantes de la ciencia del espíritu, los más importantes tenían una formación eminentemente kantiana y no se habían liberado de los residuos del positivismo, principalmente Dilthey», rememorará Lukács en el prólogo de 1962 a su *Teoría de la novela*[12]), al tiempo que introducía en su investigación un elemento de fundamental importancia.

Porque la influencia de Hegel sobre el autor de *Introducción a las ciencias del espíritu* no se agota en lo expuesto. Aludíamos anteriormente a que la escuela histórica alemana, en cuyas fuentes bebe Dilthey, sostenía la autonomía de la historia, de la antropología y del estudio de la religión, oponiéndose a la búsqueda positivista de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia. Este enfoque tenía un importante corolario: todas las manifestaciones individuales venían a ser concebidas a la manera de partes que se integraban en un *todo ordenado o estructurado*, en tanto que el positivismo de las ciencias naturales tendía a considerarlas como ejemplificaciones de una regla general. Aquí está el error capital de lo que Dilthey llama la «escuela abstracta», es decir, el positivismo

12. G. Lukács, *Teoría de la novela*, Barcelona, EDHASA, 1971, pág. 17.

sociológico de Comte y Spencer: desatender la relación del contenido parcial abstracto con la *totalidad viviente* y tratar esas abstracciones como realidades. Lástima que la escuela histórica, a su vez, incurra en el error complementario, pero no menos funesto, de huir del mundo de la abstracción «por el sentimiento profundo de la realidad viva, *irracionalmente* poderosa, que rebasa todo conocimiento según el principio de razón suficiente» (Dilthey).

En la propuesta diltheyana lo científico y lo vital deben complementarse. Ciencia del espíritu y filosofía de la vida constituyen dos aspectos de la búsqueda tenaz de una visión supraempírica de la *totalidad viviente* y en movimiento de la historia del mundo. El estudio de la historia nos revela la naturaleza esencial del hombre, en la medida en que en ella se despliega la totalidad de la experiencia humana; de acuerdo con este planteamiento, el historiador se adentra en la vida de las generaciones pasadas reviviendo en su propio pensamiento los pensamientos y las acciones mediante los que los hombres se habían definido a sí mismos. Con las traducciones pertinentes, esto está expresado en Hegel: «La historia universal es la manifestación del proceso divino absoluto del Espíritu en sus más altas figuras: la marcha gradual mediante la cual llega a su verdad y toma conciencia de sí. Los pueblos históricos, los caracteres determinados de su ética colectiva, de su constitución, de su arte, de su religión, de su ciencia, constituyen las configuraciones de esta marcha gradual. Franquear estas etapas es el deseo infinito y el impulso irresistible del Espíritu del mundo, pues tanto su articulación como su realización son su concepto mismo. Los principios de los espíritus populares, en la serie necesaria de su sucesión, no son en sí mismos más que los momentos del Espíritu universal único: gracias a ellos, este Espíritu se eleva en la historia a una *totalidad* transparente a sí misma y aporta la conclusión».[13] La categoría de totalidad sirve a Dilthey para intentar reconstituir la vieja unión entre teoría y práctica, entre lógica y ética, entre lo empírico y lo trascendental, que Kant había partido en dos. Habría que decir, por tanto, a modo de resumen, que en Dilthey convergen las influencias de Kant y Hegel, teniendo la de este último un doble fondo.

La convergencia resulta, obviamente, conflictiva. Pensemos, por ejemplo, en la relación entre teoría y práctica. En la filosofía de Kant la oposición entre una Razón Teórica —esto es, una razón

13. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 76.

científica que explica el comportamiento en términos de conexión causal— y una Razón Práctica —esto es, una razón moral que ordena modos de comportamiento en función de conexiones normativas— nunca fue salvada. Las ciencias requieren determinismo, pero la responsabilidad requiere libertad, y ambas no parecen fácilmente compatibles. La vida moral es cosa distinta del conocimiento teorético del mundo (fenomenal) de la apariencia: no puede inferirse lo moralmente obligatorio de simples razonamientos, las decisiones prácticas (éticas y por tanto políticas) no pueden deducirse de ninguna teoría —verdadera o falsa— sobre el universo porque la libertad no pertenece al mundo de las apariencias y, por lo tanto, no viene determinada causalmente (de ser así, la moralidad no podría decirnos lo que *debemos* hacer). Buena prueba del eco que obtuvo este planteamiento es la carta que el joven Marx envía a su padre el 10 de noviembre de 1837 en la que le dice que lo que le preocupa de la filosofía alemana desde Kant es «el antagonismo entre el ser y el deber ser», antagonismo, y no mero dualismo, entre lo que es y lo que pugna por realizarse, entre lo real y lo potencial, y que no se satisface con las «tierras distantes» que proponen Kant y Fichte, pues «yo trato simplemente de comprender lo que encuentro en la calle».

Hegel, por el contrario, se alinea en este asunto cerca de Vico. Para ser más exactos, elabora una síntesis entre el enfoque de Vico y el credo de la Ilustración, síntesis en la que destaca la convicción de que el Espíritu no deviene autoconsciente en la filosofía sino una vez que una determinada época ha llegado a su término («Sólo al anochecer levanta el vuelo la lechuza de Minerva», escribe en el prefacio a su *Filosofía del Derecho*). Pero lo importante aquí no es el retraso, sino la idea viquiana, que Hegel recoge, de que hay —o puede haber— una ciencia del espíritu que sea a un tiempo espejo del alma y testimonio del desarrollo del hombre, una ciencia que habrá de ser necesariamente reflexiva e introspectiva por cuanto su objeto viene constituido por un conjunto de obras y convenciones creadas por el propio hombre. En palabras de Dilthey, «estas ciencias [del espíritu] han crecido en medio de la práctica de la vida».

La *Scienza Nuova* de Vico aparece dominada por dos ideas centrales: la de que el hombre es el autor de su propia historia y la de que el hombre no conoce verdaderamente más que lo que él hace (*verum et factum convertuntur*). En consecuencia, el hombre tan sólo puede hacer inteligible su propia historia. Marx también sabe de

esta distinción, que recoge como un acierto. Y así, a propósito de la historia de las formaciones sociales, escribe en *El Capital*: «Esta historia sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no». Corolario de esto es que la Naturaleza sólo puede ser conocida por Dios, o quien sea que la haya creado. Resulta, de este modo, que el proyecto hegeliano/viquiano —bienintencionado, en el sentido de que se esfuerza porque lo humano deje de ser el ámbito de la indeterminación y pase a ser objeto de conocimiento científico— corre el peligro de terminar desracionalizando el estudio de la Naturaleza o, variante levemente desplazada de lo mismo, subordinando su conocimiento al de la historia. Y esto tiene un nombre: *historicismo absoluto*. Cómo, si no, valorar la declaración de Collingwood: «Concluyo que la ciencia natural, como forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto histórico y que depende para su existencia del pensamiento histórico. De esta circunstancia me atrevo a inferir que nadie puede comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la Historia: y que nadie puede responder a la cuestión de qué sea la naturaleza a no ser que conozca lo que es la historia [...]. Y así respondo yo a la interrogación ¿a dónde marchamos desde aquí?, diciendo: "Marchamos de la idea de la naturaleza a la idea de la historia"».[14]

Precisamente para sortear las dificultades derivadas de la adscripción unilateral a una de las dos influencias Dilthey recurre a la psicología. La psicología es el recurso teórico al que Dilthey se acoge para resolver el dilema «O *no hay* ciencia de la historia o *todo* es ciencia de la historia». En efecto, la psicología diltheyana tiene algo de equívoco, de ambiguo, y no basta con distinguir entre psicología descriptiva y psicología experimental para solucionarlo. A la vista de lo expuesto, habría que empezar a pensar si Collingwood no lleva parte de razón al denunciar que la psicología es una ciencia construida con los principios de las ciencias de la naturaleza. Sólo que la denuncia, lejos de hundir a Dilthey, sería lo que le permitiría mantenerse a flote. La dimensión que la psicología pueda tener de ciencia natural cierra el paso a la «tentación absolutista». La diferencia entre ciencias, de haberla, tendría entonces que buscarse por otro lado, tal vez por donde señala Burckhardt: «La historia es la menos científica de las ciencias; sin embargo, transmite cosas dignas de ser sabidas». En contrapartida, la psicología

14. R.G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, México, FCE, 1950, págs. 207-208.

no sólo autoriza la eliminación de la cosa en sí kantiana, sino que le sirve a Dilthey para introducir la teleología, que en Kant era privilegio de la Naturaleza, en el ámbito de lo histórico-social.

No para ahí la cosa. La originalidad fundamental de las ciencias del espíritu radica en que no estudian sólo un objeto exterior al hombre, sino que quien se ocupa en ello se encuentra a sí mismo puesto en cuestión en tanto que analiza científicamente las obras humanas. Con más exactitud, también la propia razón se forma en la historia, es decir, el hombre creador de obras humanas, comprendida la ciencia, se convierte en objeto de las ciencias del espíritu al igual que sus creaciones. De ahí que lo que subraya Raymond Aron,[15] al que ya se aludió en la introducción precisamente a propósito de este tema, constituya algo más que un juego de palabras: la crítica diltheyana de la razón histórica es igualmente una crítica histórica de la razón. Ante esto, la pregunta se suscita casi automáticamente: ¿dónde queda la objetividad? O, lo que es lo mismo, ¿qué hacer con los valores de los que cada cual es portador? Dilthey hace pasar, de nuevo, la respuesta a través de lo psíquico: «La captación de una conexión en una vida psíquica es inseparable, en razón de su estructura, de su valoración independiente, propia. La visión de los hechos va vinculada, por lo tanto, con ideas de perfección. Lo que "es" se muestra como inseparable de lo que "vale" y de lo que "debe ser". *A los hechos de la vida se añaden así las normas de ésta. Lo esencial en las manifestaciones de la vida es la expresión del sistema vivo de valores que hay en ellas*, y ese algo esencial se expresa a su vez por medio de los ideales y de las normas que regulan desde el interior las manifestaciones de esta vida»[16] (el subrayado es mío). Se descubre de este modo el alcance real de la introducción de lo teleológico a través de la psicología: los objetos a conocer son actos o instituciones guiados por intereses y, a causa de ello, vinculados a unos valores (valores de los que, por lo demás, participa el propio científico). Esta es la solución al dilema: la psicología es *ciencia natural* y *ciencia moral* al mismo tiempo.

Sin embargo, importa observar que, en lo esencial, el planteamiento del problema que estamos tratando no exige *necesariamente* el recurso a la psicología. Algunos de los principales herederos de Dilthey conservarán la distinción entre las dos ciencias, desechan-

15. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1969, pág. 23.
16. W. Dilthey, *Sobre psicología comparada*, en *Obras de Wilhelm Dilthey VI. Psicología y teoría del conocimiento*, México, 1ª ed.: 1945, pág. 308.

do, sin embargo, la base psicologista de ésta y la categoría de *Verstehen*. Así, Windelband modifica la distinción entre *Natur* y *Geisteswissenschaften*, sustituyéndola por la criba entre ciencias nomotéticas e ideográficas. Aquéllas serían las encargadas de la construcción de modelos abstractos de interpretación de la realidad (=generalizaciones), en tanto que éstas deberían atender a la comprensión de lo peculiar, lo singular, lo irrepetible, teniendo por objeto la individualización y particularización de los fenómenos estudiados. El mundo de la naturaleza es el dominio del determinismo causal, que se manifiesta en regularidades de comportamiento constante. A esto corresponde un procedimiento *generalizante*, típico de las ciencias de la naturaleza, mientras que el otro grupo de disciplinas, caracterizadas por un procedimiento opuesto, el *individualizante*, se ocupa en entender, no lo que sucede siempre, sino lo que sucedió una vez. Se reemplaza de esta forma la distinción psicológica por una distinción básicamente metodológica (aunque también ontológica). Podemos anticipar ya una consecuencia importante: el historicismo no parece hallarse inevitablemente vinculado a la filosofía vitalista.

Rickert proseguirá por este camino, consolidando la ruptura con respecto al psicologismo diltheyano (al igual que Windelband, Rickert pertenece a la escuela neokantiana de Baden). El propósito de derivar de la propiedad de la vida anímica, como hace Dilthey, los fundamentos que sirvan para demostrar que es imposible estudiar el alma con el método científico natural no da mucho de sí. Nos permite, a lo sumo, encontrar «diferencias lógicas secundarias», que en absoluto legitiman el establecimiento de una oposición formal de principio entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. A los ojos de Rickert, el error fundamental de Dilthey consiste en la confusión entre el contenido de las objetivaciones culturales históricas, que no es empírico-real, y el ser psíquico, efectivo, que se ubica en la vida anímica de los individuos particulares. Hay que distinguir ambas cosas, y centrarse en la primera, en el estudio de los contenidos significativos de la cultura. Siguiendo a Kant, Rickert llama a esto «lógica trascendental de la historia».

La operación antipsicologista se inicia con la sustitución del dualismo ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu por el de ciencia natural/ciencia cultural. El segundo término de la pareja diltheyana estaba lleno de posibles malentendidos, en cuanto evocaba explícitamente o no el dualismo ontológico de Descartes de

alma y cuerpo, de espíritu y materia. Los neokantianos, acogiéndose a la *Crítica del juicio* del filósofo de Königsberg, prefirieron oponer naturaleza e historia, ya que estos conceptos no implican, por lo menos en la filosofía kantiana, una interpretación sustancialista. Rickert explicita que la diferencia entre ciencias se funda en un criterio «lógico» (nosotros diríamos hoy metodológico): lo esencial es la manera en que las diferentes ciencias forman sus conceptos, no el contenido material, los objetos que se estudian. Cuando habla de naturaleza e historia no se refiere a dos realidades distintas, sino a *la misma* realidad desde dos puntos de vista distintos. La realidad empírica no es ni naturaleza ni historia; sólo se convierte en la una o en la otra, adquiere esa condición, según que se le aplique un tinte naturalista o un tinte histórico. Rickert es —ontológicamente hablando— *monista*. «La realidad se convierte en naturaleza cuando se la considera en su relación con lo general; se convierte en historia cuando se la considera en sus relaciones con lo individual y lo particular.»[17] Se equivoca, por tanto, el naturalismo cuando identifica realidad y naturaleza.

El antagonismo se establece, pues, en términos de un *método* generalizador, que utiliza los conceptos de ley, género y especie, y procura, en consecuencia, un conocimiento general de la realidad, frente a un método individualizante, que se ocupa en lo que el anterior dejaba inaprehendido. La diferencia está ya en el conocimiento espontáneo, piensa Rickert. O retenemos lo que es común a varios objetos, olvidando el resto, o nos dedicamos a captar el objeto en su singularidad, en lo que le distingue de los otros. Las dos opciones son tan legítimas como poco conciliables; cada una de ellas está en el origen de un tipo de ciencia, cultural o natural. Debe entenderse que las ciencias de la naturaleza son de carácter nomotético (establecen leyes generales), mientras que las ciencias de la cultura son de carácter ideográfico (se interesan por lo que es único y que nunca se repite). Pero habría que decir algo más acerca del tratamiento individualizante.

Individual, en ciencias de la cultura, no equivale a singularidad, a ejemplar suelto. La individualidad es cultural, esto es, viene *cargada de valores*, en un sentido que habrá que precisar. No interesa un miembro de una especie o un elemento de una relación por el hecho de estar aislado del sistema al que pertenece. La individuali-

17. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, Verlag Von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, pág. 227.

dad se recorta y se separa, emerge del fondo, de la superficie plana en la que originariamente estaba inscrita, merced a su específica vinculación a valores. Se trata, por tanto, de algo más que la oposición individuo/generalidad. A fin de cuentas, la biología —una ciencia llamada «de la naturaleza»— puede interesarse por la singularidad de la evolución de una especie, del mismo modo que el espíritu puede convertirse en el objeto de una ciencia generalizante (en rigor, se podrían incluso dividir las ciencias de la naturaleza en ciencias del cuerpo, como la física o la biología, y ciencias del espíritu, como la psicología). Para Rickert, la diferencia fundamental entre naturaleza y cultura pasa por los valores. Naturaleza es «el conjunto de lo nacido por sí, oriundo y entregado a su propio crecimiento».[18] Naturaleza es la realidad monda de valores. En los objetos culturales, por el contrario, residen valores, y precisamente por eso podemos llamarles *bienes*. El término sirve, de paso, para distinguir las realidades valiosas de los valores mismos, «que no son realidades y de los cuales puede prescindirse»,[19] consideración esta última nada lateral, por cierto. En suma (nunca mejor dicho): cultura = naturaleza + valor.

Como siempre, los problemas se presentan a la hora de armar el discurso. De entrada, da la impresión de que la irrupción constante de valores ha de constituir un importante obstáculo para que el conocimiento de lo singular supere el ámbito de lo subjetivo y pase a ser susceptible de investigación y elaboración científica. La ciencia no puede con toda la realidad (lo real es inagotable puesto que es doblemente infinito: intensiva y extensivamente), y para aprehenderla de alguna manera procura su transformación sirviéndose de conceptos. Pero si, por un lado, la ciencia no puede prescindir de los conceptos, generalizantes por definición, y, por otro, los valores son inherentes a los objetos culturales, son lo que los constituye en *bienes*, la pregunta obligada es: ¿en qué consiste la relación teórica entre conceptos y valores? O, lo que es lo mismo, ¿cómo se integran éstos en la actividad científico-cultural?

El científico cultural, al igual que el natural, no estudia la realidad: opera a partir de ella. Empieza por realizar una selección por medio de la cual separa en las condiciones de su investigación lo esencial y lo accesorio. La selección la realiza en función de unos

18. H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, pág. 46.
19. *Ibídem*.

valores que, lejos de ser subjetivos y arbitrariamente otorgados por el científico (ello equivaldría a hacer ideología), *están vinculados con el fenómeno que estudia*. Para aclarar qué puede querer decir esto fijémonos en el caso de la historia, única base, piensa Rickert, de las ciencias de la cultura. En realidad, la historia no es base en el sentido de que todos los hechos de cultura sean reducibles a puros hechos históricos, sino más bien en el sentido de que ilustra de manera paradigmática los procedimientos del método individualizante. «La historia como ciencia no puede exponer la realidad más que en relación con lo particular e individual, nunca en relación con lo general. Lo individual y lo particular son los únicos que realmente pueden devenir, y cualquier ciencia que trate de convertirse en real en su unicidad puede ser denominada histórica», se lee en *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza*.[20] Pero, por este argumento, el grado máximo de individualización se daría, dentro de la ciencia de la historia, en los conceptos «absolutamente históricos», designantes de personalidades o acontecimientos irrepetibles, y, en tal caso, ¿cómo discernir entre la infinita masa caótica de «individuos absolutamente históricos» los que sean relevantes, los que no se agoten en la pura función de designar? ¿Cómo saber cuáles designan algo históricamente *significativo*? Rickert responde: lo que sea o no históricamente significativo se decide por su *relación con determinados valores generalmente reconocidos*. Cuando analicemos un fenómeno jurídico habremos de hacer referencia a los valores que constituyen el derecho; si estudiamos un personaje como Napoleón, nos referiremos a los valores admitidos en su época, a los valores vigentes, a fin de comprender el personaje; de cualquier forma, los valores no se proyectan, sino que se identifican, no se inventan, sino que se recogen junto con el fenómeno a investigar. El mundo histórico abandona así su condición de multiplicidad caótica e indiscernible, con que se nos aparecía en principio, para pasar a ser un conjunto ordenado, integrado por individuos (personalidades o acontecimientos, absoluta o relativamente históricos) que lo son justamente por su referencia a valores. La referencia a valores, en resumen, opera en un triple nivel: 1) constituye el criterio de la elección entre lo esencial y lo accesorio; 2) permite dar una significación al objeto estudiado, integrándolo en un conjunto; 3) es el principio de individuación, puesto que todo fenómeno cultural se define en relación

20. H. Rickert, *Die Grenzen...*, cit., pág. 30.

con estos valores (lo individual de Rickert, como lo concreto de Hegel, está al final del proceso, es su resultado).

Se establecen, de este modo, dos distinciones. La primera es la distinción entre pensamiento generalizador y pensamiento individualizador; la segunda es la distinción entre pensamiento valorizador y pensamiento no valorizador. Combinándolas, se obtienen cuatro tipos de ciencias: 1) no valorizadora y generalizadora, o ciencia natural pura; 2) no valorizadora e individualizadora, o ciencias *cuasi*-históricas de la naturaleza como la geología, la biología evolucionista, etc.; 3) valorizadora y generalizadora, o ciencias *cuasi*-científicas de la historia como la sociología, la economía, la jurisprudencia teórica, etc.; y 4) valorizadora e individualizadora, o historia propiamente dicha. Como se observará, no hay sitio aquí para la oposición explicación/comprensión como criterio de demarcación entre ciencias. Entre otras cosas porque la explicación, para Rickert, no puede ser un monopolio de las ciencias de la naturaleza; los fenómenos culturales deben ser asimismo explicados: «También la historia, con su método individualizador y avalorativo, tiene que investigar las conexiones causales que existen entre los procesos singulares e individuales, de que ella se ocupa, y esas conexiones causales no coinciden con las leyes universales de la *naturaleza*, aunque para la exposición de las *relaciones causales individuales* sean precisos los conceptos universales, como *elementos* conceptuales de los conceptos históricos».[21] La causalidad cobra, pues, un sentido diferente según que se siga el procedimiento generalizante o individualizante. Siempre cabe, por supuesto, la posibilidad de explicar los fenómenos de la cultura —esto es, el ámbito de lo humano— a partir de causas generales; a fin de cuentas, Rickert niega que la realidad esté dividida en dos esferas mutuamente excluyentes. Tan legítimo es buscar leyes en lo cultural como aplicarse al estudio de la naturaleza en términos de hechos individuales. La única precisión que haría Rickert sería la de que por la primera vía nunca se llega a la historia propiamente dicha. Lo extraño es que la segunda no conduce a ninguna parte, por la única y sencilla razón de que no existe.

Sorprende a primera vista la resistencia de Rickert a aceptar la posibilidad de una descripción historiada de la naturaleza, una «historia natural»: «Desde luego, el uso común del idioma no es consecuente. Se habla de "Historia natural" y la expresión "Histo-

21. H. Rickert, *Ciencia cultural...*, cit., pág. 140.

ria de la evolución" se ha hecho habitual para designar precisamente ese tipo de investigaciones en las cuales percíbese claramente [...] la esencia lógica del procedimiento naturalista».[22] Hace sospechar que, por más que se nos intente ocultar, la esencia de su distinción entre ciencias es ontológica. Porque si la realidad es una, aunque permite ser tratada mediante dos procedimientos diferentes, ¿qué inconveniente hay en tratar la realidad no humana mediante el procedimiento individualizante, esto es, valorativo (recuérdese: un procedimiento individualizador pero no valorizador daría lugar a una ciencia «cuasi [sic]-histórica de la naturaleza»)? Y si no hay ninguno ¿por qué esas reservas frente a la historia natural? ¿Por qué regatearle su condición de ciencia? Todo parece indicar que, aunque no lo explicite, Rickert piensa en término de dos realidades: una realidad *que se deja revestir de valores* y con la que, por tanto, se puede hacer historia, y otra en la que semejante operación resulta de todo punto imposible; vendrían a coincidir respectivamente con el ámbito de lo humano y lo natural (en el sentido de extra-humano).

Por su parte, Croce que desde siempre ha pasado por ser el más eminente representante del neohegelianismo y del neoidealismo italiano, se plantea estos temas en una forma que nos habrá de resultar oportuno resumir aquí. En su primer ensayo sobre teoría de la historia (*La historia subsumida bajo el concepto general de arte*) Croce mira de reojo a Dilthey, Windelband y Simmel. Como ellos, se plantea la cuestión de si la historia es una ciencia o un arte. En Alemania por aquel entonces se solía optar por lo primero. Croce rechaza esta idea por entender que la ciencia es conocimiento de lo general, en tanto que la historia se ocupa totalmente de hechos individuales concretos. En esto se allega al arte, que también es conocimiento de lo individual. La historia se relaciona con su objeto del mismo modo: contemplándolo. Croce no pone la distinción entre lo individual y lo singular al servicio de una distinción entre ciencias, como hacían los historicistas examinados. Antes bien, la emplea para poner a salvo a la historia de lo que se empezaba a percibir como tiranía de la ciencia natural.

La argumentación es en algunos extremos ciertamente frágil. Preocupado por desmarcarse de la ciencia, Croce no consigue mostrar todavía en qué consiste la especificidad de esa determinada forma de arte que tal vez sea la historia. Sus obras posteriores dedicadas a la estética y a la historiografía remediaron en parte

22. *Ibidem*, pág. 96.

esta situación. Croce establece sus opiniones estéticas, además de en el primer volumen de la *Filosofía del espíritu (Estética como ciencia de la expresión y lingüística general)*, en un libro más corto, *Breviario de estética*, y en un artículo de la *Enciclopedia Británica*, «Estética». La incorporación del primer texto en el proyecto mayor de una filosofía del Espíritu muestra algo que merece la pena resaltar: la voluntad de sistema. Según Croce, el Espíritu puede ser considerado en su aspecto teórico o en su aspecto práctico. En el primero cabe apreciarlo como conciencia de lo individual, y éste es el tema de la estética, o como consecuencia de lo universal concreto, y éste es el tema de la lógica (tomo II de la *Filosofía del Espíritu*); en el segundo puede ser considerado como querer de lo individual o economía, o como querer de lo universal o ética (tomo III, *Filosofía de la práctica, Economía y ética*).

El arte es, pues, el primer momento del espíritu universal. Croce lo define ahora como visión o intuición. Una obra de arte es una imagen producida por el artista y reproducida por su público como tal imagen. Quiere decirse que la distinción entre lo real y lo irreal, que es propia del conocimiento conceptual y filosófico, queda excluida del arte. El arte es simplemente la representación del sentimiento en una imagen. Sin más. No tiene nada que ver con lo útil, con el placer —aunque normalmente lo proporcione— o con el dolor. Tampoco es un acto moral, con lo que quedan excluidas las valoraciones propias de la vida moral, que afectan sólo al artista como hombre. La buena voluntad no guarda relación con el arte. Se desprende asimismo de esta consideración que es un error la pretensión de hallar belleza en la naturaleza. Si acaso, lo que ésta hace es sugerir y fijar en nuestra memoria una imagen estética, pero «la naturaleza es muda si el hombre no la hace hablar». Resuena aquí el lema viquiano *factum et verum convertuntur*. El hombre, había dicho Vico, sólo conoce lo que él hace. El hombre, dice ahora Croce, sólo se emociona ante lo que él mismo produce.

Este puede ser un inicial criterio para distinguir la historia del resto de las artes. Ella sí se plantea la cuestión de la realidad. Y lo hace a base de reconsiderar la inicial distinción entre lo individual y lo universal. En la *Lógica* (segundo tomo de la obra general *Filosofía del Espíritu*) la distinción ya no aparece como absoluta. No existen lo individual o lo universal *puros*: uno y otro se implican. Cuando el historiador formula el enunciado aparentemente más elemental pone en juego términos y categorías globales. He aquí la

diferencia respecto al artista, que se limita a aprehender lo individual en la forma indicada. La historia, en efecto, se refiere a lo individual, pero no para intuirlo (arte), sino para juzgarlo (filosofía).[23] Se ha pasado de privilegiar la relación arte-historia a postular la identidad filosofía-historia. El primitivo rechazo de la ciencia no se puede mantener en los mismos términos. Lo malo de la ciencia no es ya que utilice conceptos universales, sino que utilice conceptos universales *falsos*: «pseudoconceptos»o «ficciones conceptuales» los denomina Croce remitiéndose a Mach. Su valor es el de meros instrumentos prácticos que nos permiten manipular la realidad, no conocerla mejor. Pero este instrumentalismo no lleva a Croce a una negación de la realidad manipulada o a un agnosticismo ontológico (tipo ¿quién sabe lo que hay?). Por el contrario, Croce sostiene el carácter histórico de toda realidad. Lo que ocurre en ocasiones es que le aplicamos pseudoconceptos, convirtiéndola así en naturaleza. La realidad es una, pero puede aparecer de dos maneras, según el producto con el que se trate esa materia única del mundo (si estuviéramos hablando de Dilthey habríamos escrito: según el lugar desde el que se la mira).

Captar una cosa como hecho histórico —o captar lo que de histórico tiene, como se prefiera— consiste por tanto en aprehender su individualidad interiorizándose en ella con el pensamiento, haciendo de su vida la de uno mismo. La idea hegeliana de la historia no es ajena a este planteamiento. Hegel defendía una historia no simplemente *comprobada* como hechos sino *comprendida* en las razones de sus agentes. Croce tematizará esta comprensión a lo largo de su obra, y acaso sea ésta su aportación fundamental: toda historia es historia contemporánea.[24] Por remotos que parezcan cronológicamente los hechos que entran en ella, es en realidad historia referida siempre a la necesidad y a la situación presente, en la cual aquellos hechos «propagan sus vibraciones». Inteligibilidad históri-

23. «Sólo el juicio histórico, que libera al espíritu de la presión del pasado y, puro como es y ajeno a las partes en conflicto, guardián contra sus ímpetus y sus asechanzas e insidias, mantiene su neutralidad y procura únicamente dar la luz que se le pide; sólo él hace posible la formación del propósito práctico que abre camino al desarrollo de la acción y, con el proceso de la acción, a las oposiciones, entre las cuales ella debe actuar, del bien y el mal, de lo útil y dañoso, de lo bello y lo feo, de lo verdadero y lo falso, del valor, en fin, y el disvalor» *(La Storia come Pensiero e come Azione)*.

24. «Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico, dan a toda la historia el carácter de historia contemporánea por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos» *(Ibidem)*.

ca es en el límite copresencia. Historia es revivir en la propia mente la experiencia pasada. La misión del historiador, se ha dicho alguna vez, no es una toma de posición, sino una *toma de contacto* con el pasado.[25] En esa dimensión íntima, profunda e inmediata reside la esencia del conocimiento histórico. Si, por la razón que sea, el historiador no es capaz de revivir las experiencias de sus personajes, podrá aportar elementos de sumo interés (testimonios, documentos, reliquias del pasado), pero no habrá historia. Para que la haya se precisa un espíritu que active todo ese material, que insufle vida en ese inerte, que lo haga humano de nuevo. A esta actitud se la ha denominado alguna vez *presentismo*, pero probablemente le conviene más el rótulo de *historicismo absoluto*.

Pero antes de extraer conclusión alguna acerca de las propuestas de este conjunto de autores, resultará de justicia ampliar un poco más la referencia a Collingwood, no fuera a ser que la mera alusión puntual a su obra pudiera contribuir, de forma de todo punto involuntaria, a configurar una imagen deformada de su pensamiento. Ello podría resultar especialmente grave en este caso, teniendo en cuenta que Collingwood constituye un hito señalado en la filosofía de la historia anglosajona, y que su influencia se prolonga hasta autores a los que cabría suponer inicialmente muy alejados de su perspectiva.

El dato de que Collingwood fuera una autoridad muy eminente en arqueología y en la historia de la Inglaterra romana debe ser tenido en cuenta con vistas a no malinterpretar su simpatía hacia Platón (su «filósofo favorito» según propio testimonio), hacia Hegel o hacia Vico. En el caso de este último la simpatía venía motivada por el hecho de que hubiera sido un historiador ejercitado y brillante que se propuso como misión formular los principios del método histórico, «como Bacon había formulado los principios del método científico» (¡qué paralelismo tan próximo al de Colletti calificando a Marx de «Galileo del mundo social»!). Collingwood se halla en la misma situación, lo que le relaciona también, y de una manera casi filial, con Croce, del que tradujo la *Autobiografía* y el artículo «Estética» de la *Enciclopedia Británica*.

Aludiendo a su condición de historiador profesional se pretende

25. «La historia no es nunca justiciera, pero siempre justifica; y justiciera no lo podría ser a menos que se hiciera injusta, o sea, confundiendo el pensamiento con la vida y tomando como juicio del pensamiento las atracciones y repulsiones del sentimiento» *(Teoria e Storia della Storiografia)*.

sustraer a Collingwood de la identificación tradicional con una filosofía especulativa de la historia. En realidad, la filosofía de la historia de Collingwood —la parte de su obra que, sin duda, más repercusión ha tenido—[26] como mejor se entiende es a partir de lo que rechaza. Toda aquélla se deja leer como la reacción ante una concepción anticuada del conocimiento histórico a la que se solía llamar historia de «tijera y cola» (o de «recortar y pegar»), y en ocasiones visión histórica del «sentido común». Según esta visión, presuntamente inocente, la historia es el conocimiento de los hechos pasados, basado en la información o el testimonio de alguien que observó *cómo efectivamente ocurrieron tales hechos*. Como es notorio, aquí está operando una idea de verdad histórica entendida como la concordancia entre las declaraciones hechas por el historiador y las declaraciones hechas por su autoridad.

El rechazo de Collingwood hacia esta visión se justifica según tres dificultades principales. En primer lugar, esta concepción de la historia obliga al historiador a confiar exclusivamente en la autoridad para la información del pasado. En segundo, la visión histórica del sentido común impide al historiador hacer cualquier afirmación que no sea una copia de una afirmación hallada en su fuente. Por último, aquí el historiador se ve imposibilitado de negar su autoridad (es lógico: ¿en nombre de qué? ¿De otra autoridad? Pero ésta, ¿cómo se legitima?, etc.).

A semejante «sentido común» el autor de *Idea de la historia* opondrá la alternativa de que el testimonio de las fuentes históricas queda corroborado por las pruebas (por ejemplo las pruebas arqueológicas). ¿Qué introduce de nuevo el recurso a las pruebas? Una modificación radical del estatuto del historiador. La vieja autoridad pierde su condición de tal. El historiador, en cuanto intérprete de las pruebas, es en este sentido su propia autoridad. Se podrá discutir si la descripción de Collingwood refleja efectivamente la práctica de los historiadores tradicionales, pero, más allá de los matices,

26. Sin olvidar, por supuesto, sus aportaciones a la estética, a la metafísica, o a la filosofía de la naturaleza. Pueden verse, como muestras de las incursiones de Collingwood en estos campos, sus trabajos *Los principios del arte* (México, FCE, 1960), *An Essay on Metaphysics* (Oxford, Clarendon Press, 1940) o *Idea de la Naturaleza* (México, FCE, 1950). Para una relación completa de todos sus trabajos, tanto publicados como inéditos, puede consultarse con provecho el libro de Carmen González del Tejo *La presencia del pasado*, (Oviedo, Pentalfa, 1990), libro que añade a otros méritos nada desdeñables el de ser el primero que se publica en castellano sobre Collingwood.

su intención está clara: elevar al historiador al rango de intérprete, aproximar el pasado a la actualidad. Croce se había adelantado a decir esto, pero Collingwood va más allá en la argumentación, al tiempo que critica al italiano por someter la filosofía a la historia (añade que son disciplinas distintas aun cuando exista una interrelación y dependencia recíprocas).

En definitiva, la historia es la «reconstrucción imaginativa de los hechos pasados»[27] que se lleva a cabo mediante la «reinstauración de las ideas pasadas» con el objeto de obtener un cierto «conocimiento de uno mismo».[28] Esto significa que la tarea esencial del historiador es «volver a pensar» o actualizar en su mente las deliberaciones de los agentes históricos, haciendo así inteligibles los acontecimientos que estudia de una forma que no tiene paralelo en las ciencias físicas. El término «causa» entre otros, tiene un significado propio en el contexto de la narrativa histórica que no debe confundirse con los que pueda tener en otros contextos. A diferencia del hombre de ciencia, para el cual la naturaleza es siempre y puramente un «fenómeno» (no en el sentido de imperfección, sino en el de exterioridad para el observador), Collingwood sostiene que la explicación causal puede consistir en manifestar la intención, el fin o el plan que alberga la mente del actor, es decir, lo que él llama el «aspecto interno» del hecho. Como es obvio, esta actitud, ciertamente no nueva, presenta unas dificultades propias cuando el actor del que se trata se halla alejado en el tiempo. En esos casos la

27. «La imagen que da el historiador de su objeto; ya se trate ese objeto de una serie de hechos, o de un estado de cosas pasado, aparece así como un entramado imaginativo que parte desplegado de entre ciertos puntos fijos que facilitan los testimonios de sus autoridades; y si esos puntos son los suficientes y los hilos que se extienden del uno al otro se enlazan con el cuidado debido, siempre mediante la imaginación *a priori* pero jamás mediante la pura y arbitraria fantasía, el cuadro en su conjunto resulta constantemente verificado con el recurso a esos datos, y se corre escaso riesgo de perder contacto con la realidad que representa», *(Idea de la Historia)*.

28. «...la historia es "para" el autoconocimiento humano. Generalmente se considera importante que el hombre se conozca a sí mismo, entendiendo por ese conocerse a sí mismo, no puramente conocimiento de las peculiaridades personales, es decir, de aquello que lo diferencia de otros hombres, sino conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre. Conocerse a sí mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que se es, y tercero, qué es ser el hombre que *uno es* y no otro. Conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre» *(Ibídem)*.

misión, asignada por Collingwood al historiador, de mirar *a través* de los acontecimientos y discernir el pensamiento que contienen, debe articularse mediante procedimientos conceptuales específicos, sobre todo si se desea ir más allá de la mera reedición de «vivencialismos» o «intuicionismos» de corte diltheyano (variantes inconfesadas, en muchos casos, de una presunta «comunicación telepática» con el pasado).

Collingwood se halla persuadido de que plantear la comunicación histórica en términos intuitivos es tomar el camino equivocado. El «volver a pensar» propuesto debe entenderse en el marco de lo que bien pudiéramos denominar una *teoría del pensamiento*. Collingwood cree que el pensamiento se expresa, además de en el lenguaje, en «muchas otras formas de actividad expresiva» y aquí incluye las acciones. El hombre es el único animal que piensa lo bastante, y con la suficiente claridad, como para convertir sus acciones en la expresión de sus pensamientos. Los hechos expresan pensamientos en una forma similar a como lo hacen las proposiciones. A los pensamientos se accede a través de las acciones, que son su materialización, su efectiva realidad.

Collingwood es en este punto más duro y preciso de lo que tal vez pueda parecer a primera vista. La comprensión histórica no equivale a un mero *identificarse con* o *ponerse en el lugar de*, ni siquiera a *revivir* en sentido laxo. Todo pensamiento tiene lugar sobre un fondo de sentimiento y emoción, pero no es por estas cosas por las que se interesa el historiador. El historiador no podría ocuparse de ese fondo porque no puede esperar revivirlo. Sólo los pensamientos en sentido estricto son capaces de resurrección, y por lo tanto sólo ellos pueden constituir la materia de la historia. Hecha esta precisión, subsisten dos objeciones importantes, la una referida a esta materia, la otra relativa a la aprehensión de ella. En cuanto a la primera, ha sido el historiador Arnold Toynbee quien más abiertamente la ha formulado: la visión de la historia de Collingwood es en exceso racionalista. Hoy sabemos que es posible explicar casi toda la conducta humana por recurso a motivos inconscientes, la mayoría de los cuales son irracionales o vienen determinados por elementos irracionales. La conducta humana no es entonces finalista y la propuesta de Collingwood se viene abajo. A esto se le puede poner una réplica de idéntico calibre: es peor el remedio que la enfermedad. ¿O es que resulta más aceptable la tesis de que los hombres están determinados en su ser y en su conducta por fuerzas

que escapan por completo a su control? ¿Qué se gana con declarar incognoscibles a las instancias que nos constituyen?

Por lo que respecta a la segunda, Collingwood ha sostenido que, una vez que el historiador ha comprobado los hechos, no hay un proceso ulterior de investigación de sus causas. «Cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido» son sus palabras. Con su ejemplo favorito: si sé lo que hizo Nelson en la batalla de Trafalgar, también sé por qué lo hizo, porque hago míos sus pensamientos y paso de uno a otro como lo haría en mi propio pensamiento. El problema ya se señaló: el hecho de que el historiador *sea* Nelson (antes se dijo Julio César o Napoleón) no constituye un conocimiento de Nelson más de lo que el hecho obvio de *ser* él mismo constituye un conocimiento de su propia persona. Collingwood continúa manejando *la vieja idea de verdad como visión,* lo que presenta sus riesgos. El mayor de ellos es el deslizamiento hacia la *psicología del pensamiento.* Todo su planteamiento descansa en una imagen ingenua —sin doblez— de la identidad y del acto de pensar. Hasta aquí la objeción. Con todo, la apuesta del filósofo inglés es a favor de una idea del pensar y de los actos del pensamiento que escape por un igual del romanticismo historicista y del psicologismo.[29] La suerte del envite ha sido analizada por algunos autores, como Dray o Donagan, que han propuesto una interpretación que obviara esta dificultad, sin traicionar el resto de su argumentación.[30] Pero ese discurso quedará parcialmente recuperado más adelante.

29. Ese sería el aspecto que más nos interesaría del filósofo inglés, en una línea próxima a la de Toulmin en *La comprensión humana*, cuando aborda el *Ensayo sobre la metafísica* como el texto de un relativista histórico precursor de una idea de razón desarrollada en Wittgenstein y otros analíticos de la historia (Mandelbaum, Gallie y Gardiner podrían añadirse a los mencionados). En este mismo sentido iría el artículo de J.A. Martin «Collingwood and Wittgenstein on the Task of Philosophy» (*Philosophy Today*, primavera de 1981). No se trata, en ningún caso, de «actualizar» a Collingwood a cualquier precio. Cuando, algo antes de la obra citada, el mismo Toulmin ensayaba un paralelismo entre nuestro autor y Kuhn sobre la base de esas delicuescentes «poblaciones conceptuales» de las que es tan amigo, estaba proponiendo un nexo en el que el perfil filosófico de Collingwood quedaba igualmente desleído (véase S. Toulmin, «Conceptual Revolutions in Science» en *Boston Studies in the Philosohhy of Science*, vol. 4, comps. R. Cohen y M. Wartofsky, Dordrecht: Reidel, 1969).

30. Efectivamente, la relevancia de sus propuestas queda probada a la vista de los autores que, en uno u otro momento, han decidido tomarlo como interlocutor: Danto (en el capítulo VIII de su *Analytical Philosophy of History*), Donagan («The verification of Historical Theses»), Dray (en el capítulo V de su *Laws and Explanation*

Si todo esto es así, tal como aquí se ha reconstruido, probablemente estemos ya en condiciones de echar la raya y hacer la cuenta. Esto es lo que nos sale: partiendo de la base de que el ser social es como un torrente heraclitiano de fenómenos individuales e irrepetibles, la realidad social resultará difícilmente aprehensible con los métodos generalizadores, legales y abstractos, propios de la ciencia natural; la ciencia social en cuanto tal no puede tener la pretensión de estudiar regularidades de eventos ni la causalidad entre ellos: a lo sumo puede aspirar a determinar la tendencia evolutiva, la dirección de la corriente. El historicismo es el resultado de la conjunción de esos dos filosofemas, ontológico el primero, metodológico el segundo.

Parece sensato afirmar que estas tesis *le vienen bien* —por no abandonar nuestras cautelas de antes— a una determinada clase social. Por lo siguiente: la terca insistencia en la singularidad e irrecursividad de la historia, la separación de los métodos de ésta respecto de los métodos que tienen éxito en las ciencias de la naturaleza, sirven para impedir la periodización de la historia y, en consecuencia, la consideración del sistema y de la civilización actualmente existente como un período más.

In History) o Mink («Collingwood's Dialect of History») constituirían algunos exponentes ilustres de lo que decimos. Probarían, no sólo la pertinencia metodológica (científica, si se prefiere) de sus tesis, sino también su dimensión inesquivablemente filosófica. En la relación, asimismo, podríamos haber incluido a Popper, que lo cita incluso elogiosamente como precursor de su *análisis situacional* al final del capítulo 4 de *Conocimiento objetivo*, pero la referencia es breve y un punto interesada, lo que en cierto modo rebaja el valor del testimonio. Los primeros, en cambio, subrayan los problemas que al conocimiento en sentido amplio le plantea la posibilidad misma de la historia. En esta misma dirección dialoga con Collingwood, aunque sin nombrarlo, Ryle en *El concepto de lo mental*, al establecer la antítesis entre «conocimiento de cómo» y «conocimiento de qué» o, más adelante, en el capítulo IV, cuando trata de razones y causas de las acciones. (Trad. cast. en Buenos Aires, Paidós, 1967.)

Capítulo IV
EN LOS ORIGENES DEL MARXISMO COMO DOCTRINA

> La historia es acaso la más cruel de todas las diosas y conduce su carro triunfante por sobre montones de cadáveres, no sólo durante la guerra, sino también en tiempos de desarrollo económico «pacífico». Y nosotros, hombres y mujeres, somos desdichadamente tan estúpidos que nunca nos armamos de valor para el progreso verdadero hasta que nos impulsan unos sufrimientos casi fuera de toda proporción.
>
> F. ENGELS

El título del presente capítulo intenta mostrar, lo más a las claras posible, la clave de lectura empleada. Lo que sigue ha tenido como detonante una sospecha, a saber, la de que el modo en que el marxismo a lo largo de su desarrollo ha ido incorporando elementos de variada categoría y procedencia (elementos éticos al análisis político, o de origen científico, como el psicoanálisis, a las consideraciones antropológicas, por poner sólo dos ejemplos) ha contribuido, junto con determinaciones de otro orden, por supuesto, a desdibujar los perfiles de este pensamiento, de tal manera que tendría sentido empezar a preguntarse si cumple los objetivos que originariamente se fijara y por los que cristalizó en doctrina. Que no eran otros que los de permitir la inteligencia de lo histórico-social en la perspectiva de la emancipación humana.

La sospecha ni se disipa ni se confirma en lo que sigue, que se limita a ser un esbozo de esos primeros pasos, pero parece conveniente explicitar el interés que guía la reconstrucción y dirige, desde la sombra, el discurso. Al mismo tiempo, merece la pena señalar que el referente último a lo largo de todo el capítulo será el marxismo globalmente entendido, por más que ello pueda ser considerado, y no sin parte de razón, como un referente excesivo (o inútil: probablemente esto último es lo que opinaría un althusseriano).

Pero sería un prurito elitista negarse a la evidencia de que, con toda su imprecisión, esa cosa llamada marxismo impregna nuestra mentalidad colectiva, constituyendo uno de los puntales del modo de pensar del hombre contemporáneo.

No se trata, pues, de interpretar fiel o correctamente a Marx, sino de reconstruir una polémica en la que intervienen tradiciones o corrientes de pensamiento. Los textos marxianos, por lo demás, tampoco nos sacarían de apuros ni nos proporcionarían ninguna clave resolutiva. En ellos encontramos desde afirmaciones «voluntaristas» (tesis XI sobre Feuerbach, por ejemplo) hasta argumentos «positivistas» (como sus comparaciones con el físico, en el prólogo de *El Capital*), sin que la diferencia coincida con épocas, de juventud o de madurez, limpiamente delimitadas por una ruptura. Lo que interesa más bien es el *uso* que sus herederos han hecho del legado marxiano, con independencia de la posible indefinición o equivocidad de éste en algunos temas.

El albacea testamentario de Marx fue Engels, quien, bien pronto (en la oración fúnebre ante la tumba de su amigo), empezó a interpretar la doctrina de una determinada manera. Al proclamar que «de igual forma que Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de la evolución de la historia humana», Engels presentaba el marxismo fundamentalmente como una ciencia positiva de la sociedad, como un sistema sociológico de idéntico rango que las demás teorías sociológicas. No es de extrañar que la naciente sociología replicara al envite de una teoría que podía explicar causalmente la evolución histórica de las sociedades humanas. De Toennies a Pareto, pasando por Weber y Durkheim, los sociólogos más destacados de la época publicaron trabajos críticos de confrontación con el pensamiento marxista, y ahí empezó todo.

Comenzar por Engels no es sólo una concesión al tópico. Habría, si más no, por lo menos una buena razón para hacerlo: la desaparición física de Marx supone la transición de lo *marxiano* a lo *marxista*. El marxismo va a encontrar en Engels a su principal representante y divulgador, con todos los riesgos que ello implica. Engels, efectivamente, ha tenido mala prensa. Desde la perspectiva de hoy, se diría que el «antiengelsianismo» es una constante que recorre la historia teórica del marxismo, de Adler a nuestros días. Pero las cosas no siempre fueron así, o, por decirlo con más rotundidad, no habría que desechar la hipótesis de que esta inquina

antiengelsiana tuviera algún tipo de fundamento *in re*. Se argumenta, cuando se desea defender a Engels, que su producción está situada en un plano diferente al que le atribuyen las críticas. El compañero de Marx se dedicó, fundamentalmente, a la lucha ideológica y no al trabajo científico en sentido fuerte, en más de un caso por indicación del autor de *El Capital*. Se recuerda entonces que fue precisamente Marx quien alentó la crítica a Dühring, en la que llegó a participar (capítulo X de la Sección Segunda: «*De la Historia crítica*»). También le encargó un resumen de *El Capital*, prueba inequívoca de que confiaba en él, e incluso aceptó firmar artículos redactados por Engels.[1] Pero esta argumentación soslaya, rebaja la importancia o cambia el sentido de un hecho clave, a saber, que una parte sustancial de la producción engelsiana —y, lo que es más importante, de la producción engelsiana *polémica*— se publica tras la muerte de Marx. *Del socialismo utópico al socialismo científico* es de 1883, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de 1884, y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de 1888. Difícilmente podrá argüirse en estos casos identificación en los puntos de vista de ambos autores, en el supuesto de que ello fuera argumento a favor de algo.

Para Engels, al parecer, sí lo era. A un mes apenas de la muerte de Marx, escribía a Bernstein: «El sainete del ruin Engels que ha deformado al bravo Marx se ha representado innumerables veces desde 1844». Hay que aceptar, desde luego, el principio general según el cual lo malo de quienes padecen manía persecutoria es que, realmente, son perseguidos. Pero sólo el perseguido cree que lo es sin motivo. Engels, por así decirlo, tuvo su oportunidad. Al menos tres cuartas partes de los escritos de Marx estaban inéditos cuando murió, y lo publicado se hallaba disperso en una variedad de países y lenguas. Escasa influencia teórica *directa* podía tener, por tanto, sobre un público que desconocía obras como la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana*, los *Grundrisse*, las *Teorías sobre la plusvalía*, los libros II y III de *El Capital*, la *Crítica del programa de Gotha*... y que ni siquiera podía disponer conjuntamente de lo publicado. Ante este panorama, y presionado por las urgencias políticas (estaban surgien-

1. Me refiero a la serie de artículos escritos en 1851 para el *Daily Tribune* de Nueva York, en los que Engels analizaba la situación de clase de la revolución alemana de 1848-1849. Dichos artículos serían traducidos al alemán por Kautsky y publicados en 1896 con el título de *Revolution und Kontre-Revolution*.

do en todos los grandes países europeos grupos y partidos embrionarios que se modelaban según el partido socialdemócrata alemán y se basaban, como él, en lo que creían que eran las ideas de Marx) Engels asumió la tarea, que Marx nunca había abordado, de sistematizar el materialismo histórico y deducir sus implicaciones.

Y, por lo visto, no le fue mal en un principio. Sea por coincidencia cronológica (la mayor parte de los escritos teóricos de Engels aparecen en los años de formación de la generación de los Kautsky, Plejánov, Bernstein..., con la que Engels comparte los intereses culturales del ambiente de la época), sea porque la mayor sencillez y claridad divulgadora de sus escritos facilitaba su difusión, el caso es que la figura de Engels ejerce una notable influencia en este período. Afortunadamente disponemos del testimonio de los influidos. Kautsky, hacia el final de su vida, afirmaba a propósito del *Anti-Dühring* que «ningún otro libro pudo ayudarme tanto a entender el marxismo. *El Capital* de Marx es, sin lugar a dudas, la obra más importante. Pero sólo gracias al *Anti-Dühring* aprendimos a entender *El Capital* y leerlo de forma adecuada».[2] En el mismo sentido, y sobre el mismo texto, se pronunciaba Riazanov: «Fue a través de esta obra como la joven generación que inició su militancia hacia 1876-1880 aprendió lo que era el socialismo científico, sus principios filosóficos y su método. El *Anti-Dühring* es la mejor introducción al estudio de *El Capital*. Basta leer los artículos escritos entonces por sedicentes marxistas para ver qué extrañas conclusiones sacaron de *El Capital*, debido a que lo interpretaban sin ningún cuidado. Hay que reconocer que ningún libro, después de *El Capital*, ha hecho tanto como el *Anti-Dühring* en favor de la difusión del marxismo en tanto que método y concepción del mundo. Todos los jóvenes marxistas (Berstein, Kautsky, Plejánov) que hicieron sus primeras armas entre 1880 y 1885 se formaron a partir de esta obra».[3]

Parece obligado, por tanto, aceptar no sólo que el marxismo empieza donde termina Marx (él no era marxista, según su propio y conocido testimonio), sino también que su primera forma la obtiene gracias a Engels. Lo de menos es la paternidad de éste sobre los rótulos, asunto sobre el que hay discrepancias. Así, Lucio Colletti[4] le atribuye el uso inicial de la expresión «materialismo

2. *Friedrich Engels' Briefwechsel mit Karl Kautsky*, al cuidado de Benedikt Kautsky, Viena, Danubia-Verlag, 1955, pág. 4.

3. D. Riazanov, *Marx-Engels*, Madrid, Alberto Corazón, 1975, pág. 245.

4. L. Colletti, *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975, pág. 95.

dialéctico». El pasaje del *Anti-Dühring* que avala esta interpretación es bien conocido: se halla al principio, en el apartado «Generalidades». Entonces, al hablar del «materialismo moderno» tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico, Engels escribe: «En los dos casos es este materialismo sencillamente dialéctico...».[5] Otros autores, por el contrario, han trasladado la denominación de origen a Plejánov,[6] con lo que de paso se le endosa al llamado «marxismo ruso»[7] la responsabilidad sobre el tema.

El problema no es de filología, ya lo hemos dicho. Lo importante es la concepción de la historia que Engels defiende, y el *status* que le atribuye. Ambas cosas tuvieron que explicitarse a las primeras de cambio. Marx apenas había dejado unas indicaciones en el prefació del 1 de enero de 1859 a la *Crítica de la economía política.* Se decía allí aquello tan conocido de que «no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario su ser social el que determina su conciencia»,[8] afirmación que era interpretada,

5. F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1968, pág. II.

6. Es lo que hace L.R. Graham (*Ciencia y filosofía en la Unión Soviética*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pág. 32) apoyándose en el siguiente fragmento: «El (Hegel) demostró que solamente somos libres en la medida en que conocemos las leyes de la naturaleza y del desarrollo sociohistórico, y en la medida en que, *sometiéndonos a ellas*, contamos con ellas. Ello significó un paso importante tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias sociales, paso que, sin embargo, únicamente el materialismo moderno, dialéctico, ha sabido explotar en todas sus posibilidades» (G.V. Plejánov, *Izbrannis filosofskie peroizvedenia*).

7. La categoría es complementaria de la de «marxismo occidental» acuñada por Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, págs. 37-69) para agrupar todas aquellas aportaciones que intentaron responder a las limitaciones teóricas del leninismo y de la socialdemocracia de la Segunda Internacional. Sus orígenes se remontarían a G. Lukács y A. Gramsci, aunque sus principales manifestaciones serían las obras de la Escuela de Francfort, en Alemania, y los marxistas existencialistas de Francia, después de la segunda guerra mundial. Perry Anderson, en su conocido libro *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, lo identifica con el marxismo europeo entre 1920 y 1975, sin hacer mención expresa a la paternidad de Merleau-Ponty sobre el rótulo. También son partidarios de esta interpretación más amplia A. Arato y P. Breines en su *el joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México, F.C.E., 1986

8. No resultará del todo inútil recordar lo que precede a esta cita: «En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e

treinta años después, por los marxistas de la época como la atribución a los factores económicos de un poder de determinación casi ilimitado con respecto a la historia. La ocasión en la que esto se hizo evidente fue la publicación, en 1890, de un ensayo de Paul Barth titulado *La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann*, en el que se defendían, entre otras, tesis como la de que ni la economía ni la política eran dominantes, sino que entre ambas esferas predomina una influencia recíproca, o la de que el derecho tiene una existencia en parte independiente de la economía. Se armó un gran revuelo.[9] En los círculos socialdemócratas se consideró que era el núcleo mismo del pensamiento de Marx lo que quedaba cuestionado por el planteamiento de Barth; y lo más grave del caso es que nadie sabía cómo replicarle (y cuando alguien creía saberlo, como Mehring, se equivocaba). Tuvo que intervenir privadamente el propio Engels para poner las cosas en su sitio; cosa que hizo a través de una serie de cartas, entre las que destacan las dirigidas a Joseph Bloch (21-IX-1890), a Conrad Schmidt (27-X-1890) y a Heinz Starkenburg, discípulo de Sombart (25-I-1894).[10]

La concepción materialista de la historia, sostiene Engels, es un hilo conductor en el estudio de la historia. Su principio básico es el de la dependencia de la sobreestructura respecto de la base económica, pero bien entendido: «Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción en la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca otra cosa que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda» (a Bloch). En la historia hay de todo,[11] y actuando. En concreto, los elementos de la superestructura (formas políticas como las constituciones, teorías filosóficas, convicciones religiosas, etc) interaccionan con la base económica, pudiendo llegar a determinar la *forma* de los acontecimientos.[12]

intelectual en general. No es la conciencia...», K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1970, pág. 36.

9. El episodio viene referido en Bo Gustafsson, *Marxismo y revisionismo*, Barcelona, Grijalbo, 1975, págs. 48 y sigs.

10. Las tres se hallan en K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973.

11. Para el asunto de *lo que hay* en la sociedad según Marx véase Carol C. Gould, *Ontología social de Marx*, México, F.C.E., 1983.

12. E. Lamo se ha cuestionado la validez de esta concesión engelsiana a la

Las tesis de Barth acerca de la influencia recíproca de base y superestructura, así como la referida a la relativa independencia del derecho respecto a la economía resultan, pues, perfectamente aceptables, siempre que se deje a salvo la determinación última, a largo plazo, de la base económica.

Las puntualizaciones de Engels fueron valoradas por Berstein como una innovación sustancial respecto del «fatalismo» y el «determinismo» originario de la concepción materialista de la historia, tal como había sido formulada por Marx en el prefacio citado. No había para tanto. Efectivamente, Marx y Engels tenían en parte la culpa de que los jóvenes escritores atribuyeran a veces al aspecto económico mayor importancia de la debida. Por subrayar la importancia del principio fundamental frente a los adversarios que lo negaban, habían desdeñado la importancia de los elementos extraeconómicos, como el propio Engels estaba dispuesto a admitir. Pero esto no justifica la valoración de Berstein. Quizá la clave esté de nuevo en la carta a Bloch: «Pero cuando se trata de presentar un trozo de la historia, esto es, de una aplicación práctica, el problema es diferente y no hay error posible». Este parece ser precisamente el problema de los jóvenes socialdemócratas. Lo que esperan de Engels es que les enseñe *cómo se le entra a la historia*, cómo se convierte una concepción en herramienta.

Cierto que Marx había escrito *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ejercicio insuperable de interpretación de procesos concretos, pero quedaba demasiado lejos. Ni siquiera el primer tomo de *El Capital* servía ya. La realidad se había revelado diferente a los libros: las hilaturas descritas por Marx eran ahora modernos complejos industriales; las minas de carbón, altos hornos; las empresas con algunas decenas de obreros, enormes *konzern* y *cartels* con miles y miles de ellos; la antigua resignación frente a la miseria, conciencia y voluntad de transformación del mundo. Los textos de Marx, *Capital* incluido, habían cumplido la función histórica de descubrir a sus contemporáneos el espanto de la explotación capitalista, la amarga realidad de la oposición entre clases, la necesidad de la lucha. Este descubrimiento había provocado en miles de personas «la sublevación moral contra el capitalismo, la decisión ética de luchar por la liberación del proletariado» (Otto Bauer, *Die Geschichte eines Buches*). Pero lo que en este momento hace falta no es tanto

sobreestructura. Véase su *Teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza, 1981, págs. 113-114, nota 6.

un libro de recetas (del tipo de «La lucha de clases es el motor de la historia» o «El modo de producción determina nuestras ideas») como un manual de instrucciones (esto es un *método*).

De ahí el encargo que recibe Engels de prologar la reedición de los artículos de Marx sobre la lucha de clases en Francia entre 1848 y 1850. El valor de estos textos radica, según el propio Engels, en el hecho de que constituyen el primer ensayo de Marx para explicar un fragmento de historia contemporánea mediante su concepción materialista; el objetivo de los mismos era poner de manifiesto el *nexo causal interno* de los acontecimientos políticos más recientes. El objetivo quedó cumplido sólo a medias. La historia posterior se ocuparía de revelar unos cuantos errores del análisis marxiano, de los que va a levantar acta Engels. Se dejan resumir en esto: «La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado».[13] El fusil de repetición varía sustancialmente las condiciones de la lucha. La rebelión al viejo estilo, la lucha en las calles con barricadas, que hasta 1848 había sido la decisiva en todas partes, ha perdido su eficacia (en realidad dudosa, «hasta en la época clásica de las luchas de calles, la barricada tenía más eficacia moral que material»). Se trata, pues, de abandonar un campo en el que la derrota está asegurada («allí donde disparan los fusiles y dan tajos los sables») para desplazarse hacía otro en el que las perspectivas de victoria van en aumento. En el terreno de la legalidad, la clase dominante tiene la batalla perdida: "Nosotros, los «revolucionarios" los "elementos subversivos" prosperamos mucho más con los medios legales que con los medios ilegales y la subversión. Los partidos del orden, como ellos se llaman, se van a pique con la legalidad creada por ellos mismos».[14]

Engels no era, ciertamente, un «pacífico adorador de la legalidad». Su introducción se había publicado incompleta, limada en sus puntos más revolucionarios.[15] Pero ni aún así se había conseguido convertir su texto en una apología del parlamentarismo. Engels confiaba en la legalidad, pero no a ciegas: sabía que la mayoría parlamentaria es insuficiente para que el proletario llegue a con-

13. F. Engels, «Introducción» a K. Marx, *Las luchas de clases en Francia*, Madrid, Ayuso, 1975, pág. 35.

14. *Ibídem*, pág. 39

15. Véase Bo Gustafsson, *op. cit.*, pág. 82 (especialmente nota 122) y también Pierre Souyri, *El marxismo después de Marx*, Barcelona, Península, 1971, págs. 131-132.

quistar el poder. Su valor se nos aparece precisamente al situarnos en una perspectiva revolucionaria: «El sufragio universal es un instrumento más incómodo y más lento que proclamar la revolución, pero es diez veces más seguro y, sobre todo, *señala con absoluta precisión el día que hay que empuñar las armas para hacer la revolución;* quizá haya diez probabilidades contra una a favor de que el sufragio universal (hábilmente aprovechado por los trabajadores) obligue a los grupos dominantes a transgredir la legalidad y por tanto nos sitúe en la posición más favorable para hacer la revolución», había manifestado un par de años antes el propio Engels[16] (el subrayado es mío). El prometido *nexo causal interno* de los acontecimientos históricos parece irse identificando con la leniniana *ley fundamental de la revolución.*

Pero sería un error interpretar que Engels ha desplazado la determinación fundamental del ámbito de lo económico al de lo político. El esfuerzo engelsiano, por el contrario, va en la dirección de *pensar correctamente* el nexo entre ambos niveles en la compleja situación histórica de finales de siglo. Marx había hecho algunas indicaciones sobre este tema en el prefacio a la *Crítica de la economía política* antes citado. Su afirmación de que los hombres no se plantean nunca más que los problemas que están en condiciones de resolver[17] parece coincidente con lo subrayado de Engels del párrafo anterior. En ambos casos la acción humana es puesta en relación con la base económica, y no sólo en un sentido general (Engels habla de «absoluta precisión»). En el orden político se expresa la «madurez de las condiciones» se deja ver el estado actual de la contradicción objetiva fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción, contradicción llamada a desencadenar la crisis del modo de producción capitalista. El orden político es el alfabeto que permite leer una sociedad que, de otro modo, se nos aparecería como caótica, sin sentido, ciega. Lo que también significa, por supuesto, que no puede leerse lo que no está escrito:[18] «Una

16. Citado por F. Fernández-Buey, «Los herederos de Marx» *El Viejo Topo*, n. 1, 1976, pág. 7.

17. Aunque resultará oportuno recordar la puntualización de Merleau-Ponty (*op. cit.*, pág. 46): «Pero esta posibilidad no significa seguramente en su opinión una preexistencia de la solución al problema, puesto que por otra parte admitió que la historia puede fracasar. La solución es posible porque ningún destino se le opone o, como decía Max Weber, porque no existe lo irracional positivo. Pero una adversidad vaga, sin intención ni ley, puede hacerla abortar».

18. Este empleo de la idea de la legibilidad en absoluto agota sus posibilidades,

sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad».[19] La revolución se produce cuando ya no hace falta la ciencia: cuando esencia y apariencia coinciden. En la situación de crisis del conjunto de la sociedad los procesos objetivos se entrelazan con la estructura del sistema de dominación política hasta constituir un todo indivisible. El gran salto hacia adelante está a punto: «Sólo cuando los "de abajo" no quieren vivir como antes, y los "de arriba" no pueden continuar como antes, puede triunfar la revolución» (Lenin).[20]

La cuestión entonces podría plantearse del siguiente modo: ¿nos es dado anticipar de alguna manera esta situación de crisis o, por el contrario, estamos condenados a constatarla *ex post facto*, una vez sucedida? Porque, ¿acaso es anticipable un hecho que en alguna medida depende de la voluntad humana?[21] Engels lo dice directamente hacia el final de la introducción: no es seguro el triunfo del proletariado en la lucha decisiva con la burguesía.[22] No parecía que

tal vez ni siquiera le hace justicia. Como es sabido, el *ahora de la legibilidad* para Benjamin hace referencia al hecho de que en cierto momento una nueva circunstancia nos permite recuperar una experiencia del pasado que creíamos perdida u olvidada. Momento de legibilidad es, pues, el que nos permite salvar un pasado reprimido. En el texto se ha utilizado únicamente, y de forma parcial, el corolario negativo: no se pueden plantear todas las preguntas en todos los momentos.

19. K. Marx, *Contribución..., op. cit.*, pág. 38.

20. Citado por O. Negt, *Historia del marxismo*, (4), Barcelona, Bruguera, 1980, págs. 43 y 44: «El "izquierdismo", enfermedad infantil del comunismo».

21. En ningún caso pretende insinuarse que todo lo relacionado con este dominio deba allegarse a lo inefable, o a cualquier otra variante de lo irracional. La abundante literatura acerca de la acción intencional, la libertad de elección, la racionalidad individual y colectiva, y demás temas afines prueban bien a las claras la discursividad de este territorio teórico también desde la perspectiva del marxismo. Véase a este respecto el importante libro de Jon Elster, *Uvas amargas*, Barcelona, Península, 1988. De este mismo autor pueden consultarse en castellano sus obras *El cambio tecnológico* y *Tuercas y tornillos*, publicadas ambas en GEDISA, Barcelona, 1990, así como *Domar la suerte*, Barcelona, Paidós, 1991, con una introducción de Antoni Domènech.

22. Sus palabras textuales son: «...sólo hay un medio para poder contener momentáneamente el crecimiento constante del ejército socialista en Alemania e incluso para llevarlo a un retroceso pasajero: un choque a gran escala con las tropas, una sangría como la de 1871 en París. Aunque a la larga, también esto se superaría. Para borrar del mundo a tiros un partido de millones de hombres no bastan todos

fuera a ser ésta la conclusión. Por un lado, se nos había dicho que el desarrollo económico objetivo, al agudizar la contradicción entre las relaciones de producción existentes y las fuerzas productivas, facilitaba a la revolución proletaria los medios para resolver a su favor el conflicto social fundamental. En el curso del proceso afluyen a las filas del proletariado miembros socialmente desclasados (campesinos, artesanos, pequeñoburgueses, intelectuales, técnicos) que, amén de ser síntoma vivo de la inminencia del cambio, nos permiten confiar en que la toma del poder sea algo relativamente natural y simple. Por otro lado, el proceso revolucionario en la conciencia de los hombres («Para arrebatar el timón a las clases poseedoras, necesitamos, en primer lugar, una revolución dentro de las cabezas de las masas obreras» había escrito Engels a Oppenheim el 24 de marzo de 1891), también parecía seguir un curso inexorable. Así, a propósito de los votos socialdemócratas, se manifestaba en la misma introducción: «Su crecimiento avanza de un modo tan espontáneo, tan constante, tan incontenible y al mismo tiempo tan tranquilo *como un proceso de la naturaleza*»[23] (el subrayado es mío). Sin embargo, llega un momento en que esta necesidad se quiebra, y entramos en un período en que la revolución es ya sólo *posible*. Hasta el extremo de que pudiera ocurrir que la vieja sociedad burguesa sobreviviera a las condiciones de su superación «durante algún tiempo». A fin de cuentas, «una caja vieja y podrida puede sobrevivir durante siglos a su muerte interior y sustancial, siempre que el aire permanezca inmóvil» (carta de Engels a Bebel del 24 de octubre de 1891).

Ni Marx era tan fatalista y determinista como Bernstein decía, ni, mucho menos, Engels había introducido una innovación fundamental en la primitiva concepción materialista de la historia. La afirmación marxiana de hace dos párrafos según la cual sólo desaparece lo que se ha desarrollado completamente no equivale a la defensa de ninguna suerte de «fatalidad histórica» que queda rechazada de modo expreso en la carta de Marx a Vera Zasulich. Esta le

los fusiles de repetición de Europa y América. Pero el desarrollo normal se interrumpiría; no se podría disponer tal vez de la fuerza de choque en el momento crítico; la lucha decisiva se retrasaría, se postergaría y llevaría aparejados mayores sacrificios». F. Engels, «Introducción» cit., págs. 38-39.

23. *Ibídem*, pág. 38. Ya con anterioridad, el 24 de octubre de 1891, había sostenido que «la posibilidad del fin de la dominación» podría darse hacia el final del siglo, sobre la base de «un puro cálculo de la probabilidad según leyes matemáticas» (carta a Bebel).

había escrito (16-II-1881) para pedirle su opinión sobre las perspectivas del desarrollo histórico de Rusia y, en concreto, sobre si es posible saltarse la fase de la destrucción de la comuna rural por la producción capitalista, y transformar directamente la propiedad colectiva precapitalista en una propiedad colectiva socialista. Antes de contestarle definitivamente, el 8 de marzo de 1881,[24] que su análisis de *El Capital* no contiene pruebas ni a favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero que está convencido de que esta comuna rural podrá convertirse en el germen del renacimiento social de Rusia, Marx redacta tres borradores,[25] en el segundo de los cuales su punto de vista se resume de la siguiente forma: «Lo que amenaza la vida de la comuna rusa *no es la necesidad histórica, ni una teoría social*: es la opresión del Estado y la explotación de los capitalistas introducidos en ella que con ayuda del Estado se hicieron poderosos a expensas y a costa de los campesionos» (el subrayado es mío). Ni rastro, pues, de esa «teoría histórico-filosófica» que quiere que todos los pueblos se vean obligados, por imperativo histórico, a recorrer todas las fases de la producción capitalista.[26]

Por su parte, la posición de Engels a este respecto no es del todo coincidente. Con Marx había compartido, a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, la esperanza en la proximidad de la revolución rusa; como él, había creído que la revolución que se aproximaba en Rusia no era una simple revolución política, sino una gran revolución social, sin que ninguno de los dos entrara a analizar su contenido. Pero cuando, en 1875, Engels aborda a fondo por primera vez el problema del carácter de la prevista revolución social rusa (*Acerca de las condiciones sociales en Rusia*), sus posiciones empiezan a orientarse en otra dirección. Frente a Tkachëv, populista de tendencia blanquista que afirmaba cosas como que el

24. *Cartas sobre El Capital*, selección y notas de Gilbert Badía, Barcelona, Laia, ²1974, pág. 234.

25. La versión española de los materiales preparatorios de la carta de Vera Zasulich se encuentra parcialmente en la recopilación de Maurice Godelier, *Marx, Engels y el modo de producción asiático*, Córdoba (Argentina), Eudecor, 1966.

26. O, más en general, ni rastro de una filosofía de la historia de cuño escatológico. No es ésta una consideración para especialistas, sino más bien al contrario. Antonio García Santesmases en un artículo periodístico («¿Fatalidad o cinismo?» *El Independiente*, 29-VII-88) señalaba el lugar central que ocupa dicha consideración, presentada en forma de reproche, en el proceso de «ajuste de cuentas» con el marxismo que se viene produciendo en los últimos años en el seno del socialismo español, y su razonamiento resultaría, si cabe, más pertinente tras el derrumbe de los países antes llamados «de socialismo real».

pueblo ruso era «comunista por instinto» o que «pese a su ignorancia, está más cerca del socialismo que los pueblos de la Europa occidental, aunque éstos sean más cultos», Engels subraya la idea de que, para que la liquidación de las diferencias de clase represente un verdadero progreso y no traiga el estancamiento e incluso la decadencia en el modo de producción de la sociedad, las fuerzas productivas deben haber alcanzado un elevado desarrollo, lo que hasta el momento sólo ha ocurrido bajo el dominio de la burguesía. Unicamente si la revolución proletaria europea se produce antes de que el desarrollo capitalista ruso destruya las comunas rurales, tendrá sentido hablar de un paso directo al socialismo apoyado en esas formas comunistas primitivas conservadas por el desarrollo histórico de Rusia. Fuera de esto, no hay más opción que la de una revolución burguesa del tipo de la gran revolución francesa (por otro lado, la más probable: «Por lo que se ve, Rusia comenzará la revolución a la manera de 1789» escribe Engels a Bernstein el 22 de febrero de 1882, o «Los rusos se acercan a su 1789. La revolución *debe* estallar ahí dentro de un tiempo; *puede* estallar cualquier día», le dice a V. Zasulich el 23 de marzo de 1885).

En todo caso, el triunfo de la revolución en Rusia aparece indisolublemente ligado a la suerte de la revolución proletaria en Occidente. Ciertamente, la situación allí es tan tensa que la chispa puede saltar en cualquier lado. Pero eso no es lo importante, porque «si fuese una conspiración palaciega sería barrida al día siguiente». Se trata de abrir un proceso orientado hacía el socialismo en el que, por un lado, la potencia productiva del capitalismo se desarrolle suficientemente y, por otro, se eviten la mayor parte de los sufrimientos y de las luchas por las que ha tenido que pasar la Europa occidental. Para ello «es condición imprescindible el ejemplo y la ayuda efectiva del Occidente hasta ahora capitalista».[27] En efecto, alguien tiene que explicar a los países atrasados cómo se hacen las cosas. Al proletariado de Occidente, que superará antes la economía capitalista, le corresponde la misión pionera de mostrar cómo pueden ponerse las modernas fuerzas productivas industriales al servicio de toda la sociedad, en tanto que propiedad colectiva de la misma. El próximo hundimiento del capitalismo occidental, piensa Engels, abreviará el proceso de desarrollo de los países atrasados (no habrá país atrasado que se resista ante la evidencia del ejem-

27. «Postcriptum» de 1894 al artículo «Acerca de las condiciones sociales en Rusia», incluido en la recopilación de Godelier citada en la nota 25.

plo). Si no, tanto da: el estadio capitalista es ya inevitable en Rusia.

Es de justicia señalar el dato de que sólo en el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto Comunista* (1882), escrito en colaboración con Engels, Marx vincula el futuro de la revolución rusa con el destino del proletariado europeo. En los textos escritos en solitario —como, por ejemplo en la carta que dirige al director de *Anales Patrios* a fines de 1877— nunca se menciona esa ligazón: «Si Rusia sigue por el camino que ha seguido desde 1861, perderá la mejor oportunidad de evitar el desarrollo capitalista que jamás le haya ofrecido la historia a una nación, y sufrirá todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista».[28] Lo que más parece preocupar a Marx son precisamente las «torturas» del sistema capitalista, sus «fatales vicisitudes». Pero unas y otras son evitables: Marx escribe en condicional (y más de una vez, por cierto: «Si Rusia tiende a transformarse en una nación capitalista al estilo de los países de Europa occidental... no lo logrará sin transformar primero en proletarios a una buena parte de sus campesinos»). El argumento para ello es el mismo que aparecerá, cuatro años más tarde, en la carta a Vera Zasulich. El capítulo de *El Capital* sobre la acumulación primitiva, se nos dice ahora, no se propone otra cosa que describir el camino por el cual ha nacido en la Europa del Oeste el orden económico capitalista a partir del seno del orden económico feudal. Es verdad que en algún momento del capítulo se desliza la frase «todos los demás países de Europa occidental siguen el mismo movimiento». Pero, como le destacará a la populista rusa, la «fatalidad histórica» de ese movimiento está expresamente reducida a los países de la Europa occidental. Su esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo no debe ser equiparado, según se dijo, a una filosofía de la historia donde esté escrito el itinerario de cada pueblo. Marran el tiro quienes piensan que el destino impone una marcha orientada hacia una forma de economía que asegure la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social y el desarrollo más completo del hombre. Ni concepción unilineal del desarrollo histórico, ni determinismo económico metafísico: lo que hay en Marx es afirmación del carácter no fatal de las posibilidades abiertas por las relaciones estructurales («...su-

28. K. Marx-F. Engels, *Correspondencia*, cit., pág. 289. Para esto mismo, véase Shlomo Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, en especial «Epílogo: la escatología del presente» pág. 333 y sigs.

cesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante la llave maestra universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica»[29]).

Puede afirmarse, en fin, a la vista de lo expuesto, que Engels *piensa con dificultad* el nexo entre lo económico y lo político. Lo que prometía ser una teoría del modo en que se articulan sus respectivas lógicas, ha quedado reducido en definitiva a un planteamiento, de dudoso *status* científico, en el que la contradicción básica entre fuerzas productivas y relaciones de producción carga con todo el peso de lo que habría podido ser una teoría regional de la lucha de clases, en tanto que el proletariado se limita a registrar las crecientes exacerbaciones de dicha contradicción. Quizá Hegel se vengó postumamente de las manipulaciones operadas por Engels sobre su cadáver, y ese «método» hegeliano, aún vivo y cálido, que es la dialéctica no acabó de desprenderse del todo de las adherencias del «sistema». El caso es que la clase obrera en Engels parece condenada a ser simplemente el medio por el cual la mencionada contradicción básica alcanza la autoconciencia, de forma muy parecida a como el Absoluto deviene autoconciencia a través del hombre al final de la *Fenomenología del Espíritu*.

Acaso no podía ser de otro modo. Como se ha señalado, el signo general de lo que ha venido ocurriendo con posterioridad en materia de pensamiento ha sido, paradójicamente (¿paradójicamente?), la inversión. Mientras que Marx se desplazó progresivamente de la filosofía a la política y luego a la economía, como terreno central de su pensamiento, los sucesores de la tradición que surgieron después de 1920 volvieron la espalda cada vez más a la economía y a la política para pasar a la filosofía. No basta con aludir a un refugio en la especulación para explicar este hecho.[30] El interés por los

29. G.A. Cohen (*La teoría de la historia de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI-Ed. Pablo Iglesias, 1986) contrapuntea esta cita, que recoge parcialmente, con la observación de Lenin de que la historia «es siempre más rica de contenido, más variada de formas y aspectos, más viva y más "astuta"» de lo que cualquier teoría se imagina.

30. Hacia el final de *La teoría de la historia*... Cohen sugiere completar la tesis XI sobre Feuerbach añadiendo, tras «... de lo que se trata es de transformarlo» esto otro: «transformarlo de modo que la interpretación de aquél [el mundo] no sea ya necesaria» (pág. 371).

problemas del método o la preocupación por el ámbito superestructural parecen inseparables de una actitud hondamente pesimista. Hay quienes han visto en la obra de Althusser una ejemplificación paradigmática de esta actitud. Nos referiremos a su crítica del historicismo tras examinar la de Popper.

Capítulo V
LA FILOSOFIA POPPERIANA DE LA HISTORIA

> ...la historia intenta descubrir leyes causales que relacionan diferentes hechos, de la misma manera que las ciencias físicas han conseguido descubrir las interconexiones entre los hechos. El intento de descubrir tales leyes causales en la historia es muy digno de encomio, pero yo no creo que sea lo que dé el mayor valor a los estudios históricos.[...] En la historia, nos interesan los hechos particulares y no sólo sus relaciones causales. Es posible que, como algunos insinúan, Napoleón perdiese la batalla de Leipzig porque comiera un melocotón después de la batalla de Dresde. Si ocurrió así, la relación no carece, sin duda, de interés. Pero los acontecimientos que relaciona causalmente son, por sí solos, mucho más interesantes. En la ciencia física ocurre exactamente lo contrario. Los eclipses, por ejemplo, no son muy interesantes por sí mismos, excepto cuando sirven para fijar fechas exactas en la historia de la antigüedad, como ocurre con el eclipse de China en el 776 a. de C.[...] Pero, aunque la mayoría de los eclipses no son interesantes por sí mismos, las leyes que determinan su ocurrencia son de gran interés, y el descubrimiento de esas leyes fue de inmensa importancia para el aminoramiento de la superstición. De modo similar, los hechos experimentales sobre los que se basa la física moderna carecerían, por completo, de interés, de no ser por las leyes causales que ayudan a establecer. Pero la historia no es así. La mayor parte del valor de la historia se pierde si no nos interesamos por lo que sucede en ella por sí mismo, por su propio contenido. A este respecto, la historia es como la poesía. Se satisface una curiosidad descubriendo por qué Coleridge escribió *Kublai Khan* como lo hizo; pero esa satisfacción es algo sin importancia si la comparamos con la que nos produce el poema en sí.
>
> B. RUSSELL

El ataque que Popper despliega contra el historicismo parte de la siguiente definición: «Entiendo por "historicismo" un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histó-*

rica es el fin principal de ésta, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los "ritmos" o los "modelos" de las "leyes" o las "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia».[1] La diferencia con nuestra definición es muy clara y, por si ello fuera poco, está demasiado próxima como para escamotearla. Aquí se ha hablado del historicismo original, dedicado únicamente a captar lo singular en su verdad, en tanto que Popper dice referirse al historicismo moderno, empeñado, según él, en establecer unas leyes generales del devenir, a imagen de las leyes físicas, es decir, en generalizar por falsa inducción a partir de ejemplos particulares y determinar así el porvenir indeterminable de la humanidad. No sería justo que la valoración precediera al análisis, pero es lícito advertir de alguna confusión. Tiene razón Carr[2] cuando señala que Popper hace del historicismo el cajón de sastre en que junta todas las opiniones acerca de la historia que le desagradan e incluso alguna que otra inexistente («no he dudado en construir argumentos [...] que [...] nunca han sido propuestos por los propios historicistas»,[3] reconoce). Es cierto también que en sus textos el historicismo abarca tanto las doctrinas que asimilan la historia a la ciencia como aquellas otras que la diferencian de modo tajante, y no costaría demasiado, por esta línea, ampliar la relación de elementos confundentes (uno más: su inútil distinción entre «historicismo» e «historismo»).[4] La reconstrucción sólo podrá obviarlos en la medida que no ocupen un lugar central en la argumentación popperiana.

— En el historicismo se dan cita, según Popper, dos concepciones por igual inaceptables: la dialéctica y el holismo. Por lo que respecta a la primera, las razones del rechazo están expuestas en el ensayo «¿Qué es la dialéctica».[5] La dialéctica es una teoría que sostiene que todas las cosas —y muy especialmente el pensamiento humano— se desarrollan de una manera característica llamada tríada dialéctica: *tesis, antítesis y síntesis.* Primero se da una idea, teoría o

1. K.R. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza- Taurus, 1973, pág. 17.
2. E.H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Seix Barral, [5]1973, pág. 123, n.9.
3. K.R. Popper, *op. cit., Ibídem.*
4. Según afirma en *La sociedad abierta...*, por ejemplo, las teorías que hacen hincapié en la dependencia histórica de nuestras opiniones deben ser encerradas dentro de la denominación general de *historismo*. Véase K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2ª reimpresión, 1982, pág. 378.
5. K.R. Popper, «¿Qué es la dialéctica?» en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

movimiento que puede ser llamada «tesis». A esta tesis se le opone una «antítesis» que pretende corregir el valor limitado y los puntos débiles de aquélla. La lucha entre ambas se prolonga hasta llegar a una solución que, en cierto sentido, es una «superación» en la medida en que reconoce los valores de una y otra, trata de conservar sus méritos y evitar sus limitaciones. Este tercer paso es la «síntesis» que, a su vez, puede convertirse en la «tesis» de una nueva tríada de nivel superior, y así sucesivamente.

— Popper fundamenta su crítica a esta concepción en varias razones. En primer lugar, está el hecho de que, aun reconociendo que la tríada dialéctica describe ciertamente bien algunos pasos de la historia del pensamiento, en especial algunas ideas y teorías, semejante desarrollo se puede explicar poniendo de relieve que se realiza de conformidad con el método de ensayo y error. Pero con ello no basta. Hay que señalar, además, las diferencias entre los dos métodos: a) el método de ensayo y error se refiere sólo a una idea y a su crítica (a la lucha entre una tesis y su antítesis, si se prefiere), sin sugerir nada respecto a un desarrollo ulterior, salvo que la crítica eliminará a las teorías más débiles, con absoluta independencia de su condición de tesis o antítesis; b) la interpretación del desarrollo del pensamiento en términos del método de ensayo y error es un poco más amplia que la interpretación dialéctica, por cuanto aquél puede fácilmente ser aplicado a situaciones en las que, desde el comienzo, hay una serie de tesis diferentes, independientes entre sí, y no sólo opuestas la una a la otra; c) la dialéctica afirma que la tesis «produce» su antítesis, mientras que para Popper «es sólo nuestra actitud crítica la que produce la antítesis, y donde falta tal actitud —lo cual sucede a menudo— no se produce ninguna antítesis»;[6] d) por lo mismo, tampoco vale pensar que la síntesis viene «producida» por la «lucha» entre una tesis y su antítesis, antes bien al contrario, «son las mentes las que luchan, y estas mentes deben producir nuevas ideas: hay muchos ejemplos de luchas fútiles en la historia del pensamiento humano, luchas que terminaban en la nada»;[7] e) en tanto la teoría general del ensayo y el error se contenta con afirmar que una concepción insatisfactoria será refutada o eliminada, el dialéctico insiste en que se puede decir más que esto, a saber, que aunque la concepción o teoría en consideración puede haber sido refutada, muy probablemente hay en ella un elemento

6. *Ibídem*, pág. 362.
7. *Ibídem*, pág. 363.

digno de ser conservado, gracias al cual fue propuesta y tomada en serio en su momento; la síntesis interviene aquí como única solución satisfactoria que permite conservar los mejores aspectos de los contendientes, de la tesis y la antítesis; Popper, claro está, discrepa de la argumentación del dialéctico: «Aun cuando se llegue a una síntesis, habitualmente será una descripción más bien tosca de la síntesis decir que "conserva" las partes mejores de la tesis y la antítesis. Esta descripción será engañosa aun cuando sea verdadera, porque además de las viejas ideas que "conserva", la síntesis incluirá, en todos los casos, alguna nueva idea que no puede ser reducida a etapas anteriores del desarrollo. En otras palabras, la síntesis será mucho más que una construcción hecha a partir de materiales suministrados por la tesis y la antítesis».[8]

Establecidas estas diferencias, Popper puede ya enfrentarse con lo que, a su juicio, constituye la principal fuente de malentendidos y confusiones, que no es otra que «la manera vaga en que los dialécticos hablan de las contradicciones». Las contradicciones, en efecto, son de la mayor importancia en la historia del pensamiento, pues la crítica consiste invariablemente en señalar alguna contradicción, pero ello no autoriza a concluir, como hacen los dialécticos, que no es necesario evitar esas fértiles contradicciones, ni, menos aún, a afirmar que «no es posible evitar las contradicciones, ya que surgen en todas partes». El siguiente paso, si se acepta esta premisa, es proponer una nueva lógica, la *lógica dialéctica*, en la que no tenga cabida el viejo principio de no-contradicción de la lógica clásica («dos enunciados contradictorios nunca pueden ser ambos verdaderos» o «un enunciado formado por la conjunción de dos enunciados contradictorios debe ser considerado falso por razones puramente lógicas»).

Pero tales pretensiones carecen de todo fundamento, son sólo «una manera vaga y brumosa de hablar». Desde la perspectiva popperiana, lo fecundo no son las contradicciones en sí mismas, sino la voluntad de eliminarlas; «si estamos dispuestos a aceptar las contradicciones, se extinguirá la crítica, y, con ella, todo progreso intelectual». Es más, si aceptamos las contradicciones, entonces hay que abandonar *toda actividad científica*, ya que de un conjunto de proposiciones contradictorias se puede deducir válidamente cualquier otra proposición, y más concretamente se pueden deducir

8. *Ibídem.*

todas las negaciones de los enunciados de un sistema científico, y así se terminaría por no establecer ningún enunciado.

De modo que lo mejor es evitar ciertas formulaciones. La teoría dialéctica resulta demasiado vaga y ello termina por convertirla en una interpretación capaz de englobar todo tipo de desarrollo o incluso cosas enteramente diferentes. El desafortunado ejemplo engelsiano del grano de cebada —al que podrían añadírsele otros igualmente desafortunados, como éste: «Las mariposas nacen del huevo por negación del huevo, realizan sus transformaciones hasta llegar a la madurez sexual, se aparean y vuelven a ser negadas, al morir, en cuanto se ha consumado el proceso de apareamiento y la hembra ha puesto sus numerosos huevos»—[9] permite a Popper resumir la cosa en los siguientes términos: «Llega un punto en el cual, al describir como dialéctico un desarrollo, no trasmitimos más información que la de afirmar que es un desarrollo por etapas, lo cual no es decir mucho [...] es, obviamente, un mero juego de palabras».

El segundo pilar básico del historicismo lo constituye, según dijimos, el holismo. El holismo es la doctrina que afirma que se puede captar racionalmente la *totalidad* de un objeto, de un acontecimiento, de un grupo o de una sociedad, y transformar por tanto, desde un punto de vista práctico, o mejor político, dicha totalidad. El problema, evidentemente, está en el término «totalidad» o «todo». Hay una fundamental ambigüedad en el uso que del mismo hace la literatura holística. Se usa para denotar tanto la totalidad de las propiedades o aspectos de una cosa, y especialmente todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes, como ciertas propiedades o aspectos especiales de la cosa en cuestión, a saber, aquellas que la hacen aparecer como una estructura organizada más que como un mero agregado, más que la mera suma de sus partes. Sin demasiada violencia puede asimilarse el primer uso con el nivel ontológico y el segundo con el nivel gnoseológico. Contra este último no hay nada: semejantes «todos», han sido objeto de estudio científico, especialmente por parte de la psicología de la *Gestalt*. Los «todos reales», sin embargo, merecen rancho aparte. Popper les niega la inteligibilidad científica porque, piensa, ningún estudio científico puede abarcar al mismo tiempo la totalidad de los fenómenos observables en un momento y lugar determinados; opera inevitablemente una selección («No nos es posible observar o

9. F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, ^{2}1968, pág. 126.

describir un trozo entero del mundo o un trozo entero de la naturaleza; de hecho, ni siquiera el más pequeño trozo entero puede ser descrito de esta forma»).[10] La totalidad se nos escapará siempre, porque siempre, por principio, son posibles *infinitas* teorías. Sólo cabe aceptarla como idea reguladora, esto es, como un principio guiador de la interpretación a cuya luz consideramos los hechos para ver si mejora nuestra comprensión de ellos.

Así, pues, la mayoría de las nociones que se utilizan en las ciencias humanas —por ejemplo, las de revolución, monopolio, capitalismo, socialismo...— no son más que construcciones intelectuales y no «unidades naturales», datos empíricos. Confunden las cosas quienes emplean dichas nociones como si de realidades concretas y observables se tratara. Lo que se deja captar son los elementos o unas relaciones de esos conjuntos, pero no esos conjuntos como tales, puesto que no son más que construcciones teóricas. El capitalismo, pongamos por caso, no es una realidad natural o perceptible, sino una teoría que opera por selección de ciertos aspectos y que olvida otros (variable, por añadidura, según que la selección la realice un adversario o un partidario). No puede afirmarse, por consiguiente, que sea más o menos científico que el socialismo, ya que ambos no son más que puras construcciones intelectuales, de manera que si se desacredita a uno en provecho de otro, se hace igualmente por razones no científicas. La victoria, de existir, siempre será pírrica: la teoría vencedora puede recibir de otra teoría idéntico castigo al que ella infligió, sin que tenga la ciencia jurisdicción en este asunto.

Habría que decir al menos una palabra acerca del contenido de la noción de ciencia manejada por Popper. Aunque sólo sea porque algunas de las últimas afirmaciones parecen contradecir creencias muy generalizadas. Así, cuando alguien sostiene que un enunciado universal «se basa en la experiencia» o «se conoce por experiencia» está significando únicamente que, de alguna manera, puede ser reducido a la verdad de enunciados singulares, dado que el informe sobre una observación o el resultado de un experimento sólo puede ser un enunciado singular y no un enunciado universal. El problema radica en fundamentar un enunciado universal a partir de enunciados singulares, evitando el relativismo denunciado por Popper. Esto sólo puede hacerse según un «principio de inducción» que permita el tránsito de las observaciones de datos sensibles particu-

10. K.R. Popper, *La miseria...*, cit., pág. 91.

lares a generalizaciones o leyes generales. Para los inductivistas, aunque pertenezcan a la facción "vindicativa" del grupo, como Hans Reichenbach, la cuestión ofrece pocas dudas: «Este principio es decisivo para la verdad de las teorías científicas. Querer desterrarlo de la ciencia no significa sino querer negar a la propia ciencia la capacidad de decidir sobre la verdad o la falsedad de las teorías. Pero está claro que, en tal caso, la ciencia no tendría ya derecho a distinguir entre sus teorías y las creaciones arbitrarias y fantásticas de los poetas».[11]

Por su parte, Popper rechaza la lógica inductiva precisamente porque no proporciona un criterio adecuado para distinguir el carácter empírico, no metafísico, de un sistema de teorías. No hace ahora al caso entrar en el detalle de la argumentación; baste con señalar que las reservas hacia la inducción vienen de antiguo. Ya Fontenelle en el siglo XVIII había comparado la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero. Y Bertrand Russell, al preguntarse hasta qué punto un número cualquiera de casos en que se ha realizado una ley en el pasado proporciona la evidencia de que se realizará lo mismo en el futuro, ironiza: «El hombre que daba de comer todos los días al pollo, a la postre le tuerce el cuello, demostrando con ello que hubiesen sido útiles al pollo opiniones más afinadas sobre la uniformidad de la naturaleza».[12]

Pero si no existe nada que pueda llamarse inducción, es inadmisible, desde un punto de vista lógico, la inferencia de enunciados singulares «verificados por la experiencia» a teorías. Así, pues, las teorías no son nunca *verificables* empíricamente. El criterio para distinguir entre ciencia y pseudociencia es la *falsabilidad*. Una teoría es científica cuando, siendo falsable en principio, no está de hecho falsada a pesar de que hemos intentado falsarla con todos los medios disponibles. Por consiguiente, una teoría que no es refutable

11. Citas ocasionales al margen, los lugares más conocidos en los que Reichenbach ha desarrollado sus defensas pragmáticas de la inducción son su libro *The Theory of Probability*, Berkeley, University of California Press., especialmente el apartado «The Justification of Induction» págs. 469-482, y su *Experience and Prediction*, Chicago, The University of Chicago Press, [5]1958, págs. 339 y sigs., donde puede hallarse una presentación menos técnica de estos temas. Para una perspectiva más amplia y algo más reciente de algunos tópicos clásicos sobre esta cuestión puede consultarse en castellano el volumen de R. Swinburne (comp.) *La justificación del razonamiento inductivo*, Madrid, Alianza, 1976.

12. B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, [2]1972, pág. 61.

por ningún caso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud, sino un vicio. Hay que precisar, no obstante, que en este caso «vicio» no es sinónimo de «falsedad» o de «asignificatividad», sino de «descontrol». Sólo es controlable una teoría que afirme o implique que ciertos acontecimientos concebibles no acaecerán de hecho. En otros términos: toda teoría que pueda ser sometida a control prohíbe que sucedan ciertos acontecimientos.

Pero es al aplicarlo a la doctrina marxista cuando el ataque popperiano al historicismo cobra todo su sentido. Hasta el punto de que las consideraciones precedentes parecen haber sido desarrolladas por Popper *pensando en* el marxismo. El origen de su antimarxismo viene narrado[13] en el trabajo «La ciencia: conjeturas y refutaciones». Todo empezó en el verano de 1919 con una pregunta: «¿Qué es lo que no funciona en el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo? ¿Por qué son tan diferentes de las teorías físicas, de la teoría de Newton y especialmente de la teoría de la relatividad?».[14] ¿Por qué, pudiera decirse, son tan *excesivamente verdaderas*? En efecto, «estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían».[15] Pronto se nos ha aparecido la respuesta: la diferencia entre las teorías físicas y el marxismo, el psicoanálisis y la psicología del individuo se halla en la incesante corriente de confirmaciones y observaciones que «verifican» estas últimas. Semejante rasgo, considerado por sus partidarios como el argumento más fuerte a favor, constituye a los ojos de Popper su principal debilidad. En el caso de la teoría marxista de la historia, no hubo objeción posible mientras sus fundadores se dedicaron a formular predicciones testables (alguna de las cuales, de hecho, fue refutada). El rumbo se torció cuando los adeptos de Marx reinterpretaron la teoría y los elementos de juicio con el propósito de hacerlos compatibles. De este modo «salvaron la teoría de la refutación; pero lo hicieron al precio de adoptar un recurso que la hace irrefutable». Y ya sabemos que una teoría que pretenda tener *status* científico debe prohibir que sucedan ciertos acontecimientos (quedará, por tanto, refutada caso de que los acontecimientos prohibidos sucedan).

El marxismo jamás podrá alcanzar un *status* científico, según

13. Entre otros lugares, habría que añadir. Para un relato contextualizado biográficamente de la génesis de la reticencia popperiana hacia el marxismo véase su *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, 1977, en especial pág. 151 y sigs.

14. K.R. Popper, *El desarrollo...*, cit., pág. 44.

15. *Ibídem*, pág. 45.

Popper, porque sus dos conceptos fundamentales son los de totalidad y dialéctica. Ello lo define como historicista y no científico al mismo tiempo. Por lo que respecta a la totalidad, ya hemos comentado que la ciencia proporciona siempre visiones parciales de la realidad, y estas visiones parciales son siempre desmentibles, de acuerdo con el principio de la falsabilidad. La totalidad está excluida de la ciencia, de la misma manera que está excluida toda explicación última y definitiva. La dialéctica, por su parte, queda rechazada por idéntico motivo: no es una concepción científica, aunque de ella puedan surgir hipótesis confirmables, es decir, científicas. La concepción dialéctica de la historia y de la realidad, al ser una visión o concepción totalizadora, no puede ser controlada científicamente. En una palabra: la dialéctica, al no ser falsable, puede interpretarlo todo, pero no explica nada.

No termina aquí la relación de cargos contra el marxismo. La crítica al marxismo *qua* historicismo debe ir más allá, hasta lo que constituye su fundamento metodológico, a saber, una concepción esencialista de la verdad, que en Marx es *esencialismo economicista*. En general, el esencialismo se caracteriza por afirmar como misión de la ciencia el desvelar la esencia de las cosas y el describirlas con ayuda de «enunciados esenciales», «definiciones reales» o «enunciados ontológicos». Piensa, por tanto, que es posible e incluso necesario captar una verdad total, última y definitiva. Las parejas de conceptos del esencialismo clásico reaparecen en el marxismo: la *realidad* y la *apariencia*, la *episteme* y la *doxa*, la *sustancia* y los *accidentes*, se convierten en Marx en la *estructura* y la *superestructura*. La estructura es sustancia, la superestructura accidente; el discurso sobre la estructura es *episteme*, el discurso sobre los accidentes *doxa*.

Pero no se olvide el adjetivo que acompañaba a «esencialismo». El materialismo historicista marxista es *economicista*. Y el economicismo afirma que la organización económica de la sociedad, la organización del intercambio de materias entre nosotros y la naturaleza, es *fundamental* para todas las instituciones sociales, y en especial para su evolución histórica. La forma de plantear la cuestión por parte de Popper no tiene, como es evidente, mucho de original. Es la misma que aparece, por ejemplo, en Ortega cuando analiza el método empírico en historiografía. En su opinión, todos los ensayos inspirados en este procedimiento «coinciden en elegir una clase de hechos como realidad fundamental de la que todos los

demás son consecuencias». Y añade: «Así, Carlos Marx cree haber hallado la sustancia, el alguien de la historia en la economía. Lo que diferencia las épocas y hace salir una de otra es el proceso de la producción. Cada etapa humana tiene su última realidad en lo que, a la sazón, sean los medios de producción. [...] Ni las ideas, ni la moral ni el derecho ni el arte son fuerzas primarias de la historia, sino, por el contrario, resultado de lo sustancial: la realidad económica».[16] Lo discutible para Ortega es la condición de *fundamental* atribuida a la realidad económica: «Es sorprendente la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento».[17]

También Popper es escéptico, aunque respetuoso, ante esta valoración. Acepta la importancia *general* del economicismo de Marx, pero advierte del peligro de sobreestimar la importancia de las condiciones económicas *en un caso particular dado*. Este es su ejemplo: «Cierto conocimiento de las condiciones económicas puede contribuir considerablemente [...] a la historia de los problemas de las matemáticas, pero el conocimiento de los problemas mismos de la matemática es mucho más importante para ese fin, y hasta es posible escribir una excelente historia de los problemas matemáticos sin referirse para nada a su "marco económico". (En mi opinión, las "condiciones económicas"o las "relaciones sociales" de la ciencia son tópicos en que fácilmente puede exagerarse hasta caer en la perogrullada.)».[18] La llamada «interpretación materialista de la historia» de Marx, en fin, no debe ser tomada demasiado al pie de la letra; tan sólo debemos considerarla como una valiosa sugerencia para no descuidar la relación de las cosas con su marco económico.

La raíz del problema está en que el esencialismo incurre en el error de principio de confundir nuestros modelos teóricos con cosas concretas. Conviene recordar que, según Popper, la mayoría de los objetos de la ciencia social, si no todos ellos, son objetos abstractos, construcciones *teóricas* («..."la guerra"o "el ejército" son conceptos

16. J. Ortega, «En el centenario de Hegel» en el volumen *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, [4]1972, pág. 106. Esta interpretacion «emanantista» por formularlo con la terminología de Max Weber, se diría directamente sugerida por las célebres palabras de Engels: «Cada estadio es necesario, y, por tanto, justificado por el tiempo y las condiciones a las que debe su origen. Pero ante las nuevas condiciones superiores que gradualmente se desarrollan en su entrañas, pierde su validez y su justificación. Debe entonces ceder paso a un estadio superior, destinado, asimismo, a decaer y perecer» (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968, pág. 15).

17. J. Ortega, *Ibídem*, pág. 107.

18. K.R. Popper, *La sociedad abierta...*, *op. cit.*, pág. 291.

abstractos, por muy extraño que esto suene a algunos. Lo que es concreto es las muchas personas que han muerto, o los hombres y mujeres de uniforme, etc.», escribe en *Miseria del historicismo*).[19] A este error opone Popper la idea de que la tarea de la ciencia social es la de construir y analizar nuestros modelos sociológicos cuidadosamente en términos descriptivos o nominalistas, es decir, en *términos de individuo*, de sus actitudes, esperanzas, relaciones, etc. La propuesta tiene un nombre: *individualismo metodológico*.

La primera defensa sistemática del individualismo metodológico se debe al microeconomista austríaco y premio Nobel de 1974 F. von Hayek, de quien Popper hereda los enfoques en materia de filosofía social. Argumenta Hayek («Scientism and the Study of Society»)[20] que naturalismo e historicismo no son más que dos versiones del cientifismo. Como consecuencia de su prodigioso desarrollo, las ciencias de la naturaleza han ejercido una verdadera fascinación sobre los especialistas de las disciplinas sociales, hasta el extremo de imponer una tiranía metodológica tal, que estas disciplinas han llegado a no adoptar ya sus procedimientos en los problemas que les son propios. El historicismo, en concreto, no es otra cosa que la imitación ficticia de las ciencias de la naturaleza en el campo de la historia, el imposible proyecto de establecer unas leyes generales del devenir, a imitación de las leyes físicas. Su defecto es de origen: desconoce la diferencia existente entre ciencias naturales y ciencias sociales. Hayek sostiene[21] que la ciencia natural se enfrenta de entrada con globalidades como rocas, relámpagos o plantas, proporcionadas directamente por la experiencia, siendo su tarea la de descomponer analíticamente esas totalidades complejas. El presunto punto de partida de la ciencia social, por el contrario, es la observación de la conducta humana individual. No podía ser de otra manera, dado que las entidades colectivas («sociedad», «sistema económico», «política imperialista»...) o sus atributos no resultan directamente observables. En ciencias sociales los datos importantes directamente accesibles para nosotros son las actitudes y creencias de los individuos. Por consiguiente, todo enunciado acerca de una colectividad debe ser en principio reductible a una serie

19. K.R. Popper, *La miseria..., op. cit.*, pág. 150.

20. Serie de tres artículos aparecida en *Economica*, N.S., IX, 35 (agosto de 1942); N.S., X, 37 (febrero de 1943); N.S., XI, 41 (febrero de 1944). La crítica al colectivismo y la discusión detallada del individualismo metodológico puede encontrarse en los dos primeros.

21. En *The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Glencoe, 1952.

de enunciados acerca de los individuos de que se compone la colectividad. Hayek ilustra su tesis con las siguientes palabras: «El físico que quiera entender el problema de las ciencias sociales con la ayuda de una analogía tomada de su propio campo, tendría que imaginar un mundo en el que conociese por observación directa el interior de los átomos y no tuviese ni la posibilidad siquiera de hacer experimentos con pedazos de materia ni la oportunidad de observar nada más que las interacciones de un número comparativamente pequeño de átomos durante un período limitado».[22]

La distinción se pretende de alcance. En efecto, se han proporcionado argumentos a favor de que nuestro conocimiento de los colectivos sociales pasa necesariamente por el estudio selectivo de alguna de sus características, y en contra de la suposición holista de que los fenómenos sociales concretos *sólo* pueden ser comprendidos considerando la totalidad de todo lo que pueda encontrarse dentro de unos límites espacio-temporales. Ello equivale a afirmar, desplazando un poco los términos, que los colectivos sociales no constituyen sistemas cerrados, esto es, sistemas que se mantienen relativamente aislados del resto del universo en lo que se refiere a un conjunto de propiedades, durante un lapso de tiempo apreciable desde el punto de vista del problema en cuestión, sino sistemas abiertos a la inventiva humana, en los que las condiciones son cambiantes, como consecuencia de factores de todo tipo: económicos, políticos, científicos... Pero esta nueva distinción supone una carga en profundidad contra el historicismo. La pretensión que éste defendía —la «predicción histórica»— se ve arruinada: las predicciones científicas incondicionales a largo plazo únicamente parecen posibles en sistemas cerrados y de un alto grado de recurrencia, como es el caso, por ejemplo, de las predicciones de eclipses y, en general, de aquellas predicciones que descansan en la regularidad de los fenómenos naturales (las estaciones climáticas, etc.). El curso de la historia humana, en cambio, depende en gran medida del crecimiento de los conocimientos y, como no nos es dado anticipar hoy lo que conoceremos mañana, resulta de todo punto imposible prever los futuros desarrollos del saber y, por consiguiente, los del progreso en general.

La evolución de la sociedad humana constituye un proceso histórico único y su descripción una proposición histórica singular. Imposible en este caso hablar de leyes universales. Sí que se puede,

22. Citado por Popper en *La miseria...*, *op. cit.*, págs. 151-152.

en cambio, aceptar la existencia de tendencias. «*Pero las tendencias* —respondería Popper— *no son leyes*. Una proposición que afirme la existencia de una tendencia es existencial, no universal. (Una ley universal, por otra parte, no afirma la existencia de nada; al contrario, [...] afirma la imposibilidad de alguna cosa.) Y una proposición que afirmase la existencia de una tendencia en cierto momento y lugar sería una proposición histórica singular y no una ley universal. La importancia práctica de esta situación lógica es considerable: mientras que podemos basar predicciones científicas en leyes, no podemos (como cualquier estadístico prudente sabe) basarlas meramente en la existencia de tendencias. Una tendencia (podemos tomar [...] como ejemplo el crecimiento de la población) que ha persistido durante cientos o incluso miles de años puede cambiar en el curso de una década o aún más rápidamente.»[23] Y si esto vale para el historicismo en general, ¿qué no valdrá para esa especifica forma de historicismo que es la doctrina marxista, que lleva su audacia predictiva al extremo de anunciar la indefectible sustitución del capitalismo por el socialismo? Marx, podría decir Popper, hace ciencia en *El Capital* cuando, tras partir de un cierto modelo de economía capitalista (la hipótesis del capitalismo «puro»), procede a extraer del mismo un cuerpo de consecuencias lógicas (por ejemplo, una determinada descripción de la sociedad de mercado) para concluir luego edificando sobre ellas una serie de predicciones (como la relativa al descenso de la tasa de beneficio, dentro o fuera del ciclo económico). Esto es, en efecto, aplicación del método hipotético-deductivo al dominio de la ciencia económica. Sólo que el marxismo no deriva sus profecías —la del derrumbe inevitable del capitalismo, por ejemplo— de predicciones científicas condicionales. Y no lo hace porque sólo es posible derivar profecías a largo plazo de predicciones científicas condicionales si se aplican a sistemas que puedan ser descritos como aislados, estacionarios y recurrentes. Las sociedades humanas, desde luego, no parecen pertenecer a este grupo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esta «refutación lógica» del historicismo diseñada por Popper resulta concluyente? Supongamos que un historiador asegura que un país dado en determinadas condiciones procederá a una transformación revolucionaria de sus estructuras económico-políticas, y se equivoca. Popper, a buen seguro, le reprendería por haber hecho una predicción referida a gente que

23. *Ibídem*, pág. 129.

puede frustrar la predicción mediante su acción consciente. Ningún enunciado («legal») histórico, le señalaría cabeceando, puede tener un efecto prescriptivo obligatorio. Pero esto no destruye la validez de las proposiciones generales sobre fenómenos sociales de la forma «Si... entonces». Basta con sustituir, como función propia de la ciencia social, la *predicción* por el *diagnóstico*. El diagnóstico, ya sea en medicina o en historia, no dice lo que debemos hacer: simplemente indica las posibles consecuencias de lo que uno pueda hacer o no hacer de acuerdo con las recetas ofrecidas. Imaginemos que un médico, después de un reconocimiento completo, le dice a un enfermo del corazón que si se cuida puede vivir por lo menos cinco años más. No es refutado el diagnóstico si a la mañana siguiente el paciente sube corriendo seis tramos de escalera y cae muerto al llegar a lo alto. Tampoco hay que excluir, por supuesto, la posibilidad de un diagnóstico erróneo que acarree desastrosas consecuencias. Pero, con todo, la solución para un diagnóstico incorrecto es un diagnóstico mejor, depurado y verificado con mayor exactitud, y no un retorno a la brujería (ni siquiera en ciencias sociales).

Se observará que, por más que ellos digan, las tesis de los individualistas metodológicos son herederas de la metafísica de las *Geisteswissenschaften*. Ahí está el origen de la criba entre lo natural y lo social, y de ahí procede también la importante confusión entre el objeto material y el objeto formal de la teoría, en este caso, la teoría social. Por lo que respecta a lo primero, habría que empezar por discutir los términos. ¿Tiene algún significado la tesis de que la ciencia natural se enfrenta a «todos complejos»? ¿En qué sentido una roca es un «todo» más «complejo» que una clase social, por ejemplo, o que una organización empresarial? Los individualistas metodológicos dirían que una organización empresarial es un complejo formado por individuos y que nuestra experiencia está en el trato con esos individuos, no con la organización empresarial; «organización empresarial» es un *concepto global* que formamos a partir del trato con los individuos, ellos sí reales. (Desde este punto de vista, el pecado del historicismo es la soberbia: se cree capacitado para razonar sobre *la totalidad infinita de los fenómenos*, pretende descubrir en la indiferencia del tiempo unas etapas, unos estadios, unas fases o incluso unos sistemas definidos como si fueran intrínsecos a la realidad y se sucedieran según una ley eterna, cuando lo único que hay son simples construcciones artificiales.) La afirmación es dudosa, por cualquiera de los dos lados que se la mire. La tesis según la cual en las ciencias naturales la investigación procede

de la observación de «totalidades» a su explicación en términos de los componentes individuales, a los que se llega mediante el análisis de esas «totalidades», encuentra demasiadas excepciones como para que resulte aceptable. Ni el sistema solar, ni los océanos, ni las especies animales, por poner sólo tres ejemplos, constituyen objetos de observación directa. Pero la afirmación complementaria de que en la investigación social las «entidades colectivas» no son nunca directamente observadas no parece menos dudosa. Posiblemente no observamos nunca de manera directa toda una organización empresarial en funcionamiento, pero sí podemos hacerlo en otros casos: un desfile, una manifestación política, un casamiento... A este respecto, lo que en las ciencias naturales se caracteriza generalmente como observación directa no difiere de la observación directa de totalidades colectivas en la investigación social.

El equívoco tiene su origen en la ya reseñada confusión entre el objeto material y el objeto formal de la teoría. Una cuestión es la de si los constituyentes últimos del mundo social son los individuos —cuestión ontológica— y otra, diferenciada, la de si los términos colectivos son o no reducibles a términos individuales —cuestión epistemológica—. Los individualistas metodológicos confunden ambos planos y, con ello, oscurecen el correcto planteamiento del problema. El holismo no tiene por qué incurrir en la «falacia de la reificación» que tanto exaspera a los individualistas. Unos y otros pueden coincidir en que es un error hablar de las colectividades como si tuvieran cosas tales como ideas y propósitos, que sólo cabe atribuir apropiadamente a personas individuales («la mayor parte de las grandes realizaciones humanas no son el resultado de un pensamiento dirigido conscientemente y todavía menos el producto de un esfuerzo deliberadamente coordinado de muchas personas, sino el resultado de un proceso en el que el individuo desempeña un papel que nunca puede comprender plenamente», ha escrito Hayek).[24] Lo que el holista sensato mantiene es que para hablar de un sistema bancario, por poner uno de sus ejemplos favoritos, necesi-

24. Afirmación ésta prácticamente parafraseada en *La miseria...*: «Sólo una parte mínima de las instituciones sociales han sido conscientemente planeadas, en tanto que la gran mayoría se ha limitado a "crecer" como resultado involuntario de las acciones humanas». La cita, utilizada aquí para destacar *a contrario* el papel de lo individual, es recogida por el propio Popper en el capítulo 14 de *La sociedad...*, esta vez para destacar en qué medida la estructura de nuestro medio social, así como sus tradiciones e instituciones, deben ser considerados como «subproductos indirectos, involuntarios y, frecuentemente no deseados» de las acciones humanas.

tamos acudir a conceptos que para su significado dependen precisamente del hecho de que nunca pueden ser reducidos a una lista de aseveraciones sobre individuos. No es de recibo la argumentación de Popper según la cual quienes utilizan términos colectivos están recurriendo a factores sobrenaturales para explicar el mundo social y el acontecer histórico, o la afirmación de que el marxismo hipostatiza la sociedad como entidad autónoma supraindividual para, de este modo, justificar una sociedad totalitaria. La tarea del individualista metodológico es probar: a) que las experiencias sociales son individuales necesariamente, y b) que los términos colectivos usados por las ciencias sociales son reducibles a términos individuales.

Lo cierto es que, aplicados a una ciencia social concreta, como la economía, los principios individualistas dan lugar a la llamada «microeconomía», que analiza los fenómenos económicos en términos de suposiciones concernientes a las preferencias económicas de productores y consumidores individuales de bienes económicos. A esta concepción se han opuesto muchos economistas, para los cuales la microeconomía no logra explicar varías características importantes propias de las economías totales de las naciones (como las repetidas crisis de desempleo) y no suministra herramientas efectivas para controlar el curso de sucesos económicos a gran escala. La teoría macroeconómica, por el contrario, incluye entre sus postulados básicos, además de los referidos a agentes económicos individuales, suposiciones concernientes a relaciones entre agregados estadísticos a gran escala (la renta nacional, el consumo nacional total y los ahorros nacionales totales). Parece claro que si las suposiciones macroeconómicas permiten a los economistas explicar los fenómenos de agregación no menos adecuadamente que los postulados microeconómicos, como es el caso, la reducción de la macroeconomía a la microeconomía no presenta ninguna ventaja científica sustancial y, consecuentemente, los presuntos méritos de la tesis reduccionista del individualismo metodológico quedan muy en entredicho.

El problema fundamental del individualismo es que no se conforma con ser metodológico y quisiera ensanchar el capítulo de sus competencias hasta llegar a la ontología. Hay quien lo ha hecho, como es el caso de Watkins, un discípulo de Popper, que ha llegado a escribir: «Los constituyentes últimos del mundo social, son las personas individuales que actúan más o menos apropiadamente a

la luz de sus disposiciones y de la comprensión de sus situaciones. Toda situación social compleja, toda institución o acontecimiento es el resultado de una configuración particular de individuos, sus disposiciones, situaciones, creencias y recursos físicos y entorno».[25] La visión metafísica que subyace a estas afirmaciones se nos aparece sin demasiados velos: es la de un mundo de *átomos humanos*, mundo cuyas tendencias no tienen el carácter de leyes, sino el de regularidades estadísticas reversibles en cualquier momento.

Para algunos autores (E. Gellner, por ejemplo) esto equivale a arrojarse en brazos del psicologismo. Hay que decir, sin embargo, que ni el propio Watkins aceptaría semejante interpretación, replicando que nunca exigió que la reducción se hiciera en términos de personas nominadas o identificadas: «Los individuos pueden permanecer en el anonimato y sólo se les puede atribuir disposiciones típicas». Tampoco Popper considera a los individuos como hechos concretos, sino como modelos. Su opinión es que las ciencias sociales son relativamente independientes de las presuposiciones psicológicas y que la psicología puede ser tratada no como la base de todas las ciencias sociales, sino como una ciencia social entre otras. Las proposiciones sobre individuos han de referirse a la parte cuantificable y generalizable de su actividad, a saber, sus disposiciones razonables, no a su psicología. Para explicar y comprender los acontecimientos sociales el único medio del que disponemos es lo que él llama «método cero» o «método de la lógica de la situación». Que no es otra cosa que «el método de construir un modelo según un supuesto de completa racionalidad (y quizá también sobre el supuesto de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados y luego estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta modelo, usando esta última como una especie de coordenada cero».[26] Aplicándolo, podemos obtener una explicación tentativa o conjetural de una acción humana que hace referencia a la situación en que se encontraba el agente mismo. Esta reconstrucción ideal de la situación problemática en que se encontraba el agente hace racionalmente comprensible su acción, en el sentido de que reconstruye adecuadamente su situación *tal como él la veía*. No se está diciendo con esto que los hombres sean perfectamente razonables o puedan considerarse

25. J.W.N. Watkins, «Historical Explanation in The Social Sciences» en P. Gardiner (comp.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959, pág. 505.
26. K.R. Popper, *La miseria...*, *op. cit.*, pág. 156.

como tales, sino tan sólo que importa explicar lo máximo según el principio de racionalidad, dejando la irracionalidad como un residuo. De esta forma, el análisis situacional de Popper busca diferenciarse, a un tiempo, del método de la evocación subjetiva de Collingwood y del psicologismo.

Como se apreciará, no hay coincidencia con Hayek en la cuestión del método. En tanto éste defiende, según vimos, la diferencia entre ciencias naturales y sociales, la sección 29 de *Miseria del historicismo* se titula «La unidad del método». Ambas ciencias practican, nos dirá su autor en otro texto, el método de resolución de problemas, el método de conjeturas y refutaciones que es utilizado «tanto para reconstruir un texto deteriorado como para construir una teoría acerca de la radiactividad» (*Conocimiento objetivo*). Existe, es cierto, otro método consistente en revivir intuitivamente una experiencia personal, pero, sin rechazarlo totalmente, Popper lo considera manifiestamente inferior al suyo. El método es uno, aunque, se añade, las ciencias son dos: ciencias teóricas y ciencias históricas. Esta nueva distinción se entiende así: «Mientras que las ciencias teóricas se interesan principalmente por la búsqueda y la experimentación de leyes universales, las ciencias históricas dan por sentadas toda clase de leyes universales y se interesan especialmente en la búsqueda y experimentación de proposiciones singulares».[27] Sería ciertamente erróneo asimilarlas a ciencias ideográficas y ciencias nomotéticas, o a ciencia cultural y ciencia natural. El sentido correcto de la propuesta es el de que, mientras la «sociología» fijaría los modelos e hipótesis legales universales, la actividad historiográfica se limitaría a tratar de explicar los hechos singulares, valiéndose para ello de leyes y teorías sociológicas y aplicando esencialmente el patrón deductivo de explicación. Sólo habría, por tanto, ciencia social en general y explicaciones *sociológicas* de los fenómenos históricos.

Sin embargo, ni aun con estas correcciones logra Popper liberarse de la influencia del historicismo clásico, que tanto deforma y critica. Así, la tipificación del trabajo histórico como la búsqueda de lo singular no consigue desprenderse de un cierto perfume historicista, que posee por añadidura la cualidad de evocar viejos problemas: ¿cómo lleva a cabo la ciencia histórica las selecciones y abstracciones de los sucesos que estudia? ¿No es acaso cierto que ello supone una caracterización de los hechos sólo posible basándose en

27. *Ibidem*, pág. 159.

la consideración de que hay varios *tipos* de acontecimientos y, consecuentemente, *regularidades empíricas* más o menos determinadas, ligadas a cada tipo, que sirven para diferenciarlos? Insistiremos: la visión del mundo que parece subyacer a todos estos planteamientos es la del historicismo, apenas maquillado en su versión individualista metodológica. Podría aportarse, como (frágil) prueba de lo que decimos, un pasaje de Dilthey donde se halla la única respuesta coherente a las anteriores preguntas: «Los sujetos a los que el pensamiento dirige, según su ley irrecusable, las predicaciones, mediante las cuales se realiza todo conocimiento, son, en las ciencias de la naturaleza, elementos que se obtienen sólo de modo hipotético mediante una descomposición de la realidad exterior, una fragmentación o desmembración de las cosas; en las ciencias del espíritu son unidades reales, dadas como hechos en la experiencia interna. La ciencia natural construye la materia con pequeñas partículas elementales, incapaces ya de existencia independiente, sólo pensables todavía como partes constitutivas de las moléculas; *las unidades que actúan unas sobre otras en el complejo,* prodigiosamente enmarañado, *de la historia y de la sociedad son individuos,* totalidades psicofísicas, cada una de las cuales es distinta de cualquier otra, *cada una de las cuales es un mundo*»[28] (el subrayado es mío).

Pero pudiendo considerarse la crítica popperiana al historicismo como modélica desde un cierto punto de vista, resultaría equívoco por lo menos no aludir al signo posterior que ha ido tomando la reflexión analítica acerca de la historia. No por un tosco prurito historiográfico de no dejar de mencionar lo más reciente, sino porque la deriva que ha seguido el discurso histórico posterior informa, en claroscuro, sobre alguna de las dificultades nodales del pensamiento precedente.

Así, en íntima conexión con lo expuesto en su momento acerca de Collingwood habría que colocar el interés por los más recientes desarrollos de la filosofía analítica de la historia. Probablemente dicho interés haya venido motivado como reacción a la tópica identificación entre tradición analítica y naturalismo. Es cierto que la reflexión sobre la historia desarrollada a partir del empirismo de los positivistas lógicos aceptaba firmemente que aquélla es una ciencia de los hechos únicos, lo que solía desembocar en una desracionalización del ámbito. Si conocimiento se identifica con conoci-

28. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 73.

miento científico-positivo, si razonamiento es igual a razonamiento lógico-deductivo, tal y como sostenía el primer positivismo, la imposibilidad de aplicar en la investigación histórica modelos sacados de la ciencia natural equivale a la neutralización gnoseológica de la disciplina. Previamente se había decretado (Reichenbach, *Experience and Prediction*) que el estudio de la comprensión (*Verstehen*), que según los intuicionistas era el rasgo característico del proceso cognoscitivo en las ciencias sociales y las humanidades, pertenecía al terreno de la psicología y no al de la lógica, que se debe ocupar de los procedimientos de explicación.

Se comprende que, con estos antecedentes, trabajos como el de Hempel («The Function of General Laws in History», 1942) o incluso el anterior de Mandelbaum (*The Problem of historical Knowledge*, 1942) fueran saludados como auténticos avances en la reflexión metahistórica, incluso desde sectores ajenos a la tradición analítica, como el marxismo. Para éste, conseguir incorporar la historia al dominio de lo científico significaba ensanchar el territorio en el que la predicción, y por tanto la expectativa de transformación, resulta posible. El mismo Mandelbaum, en un trabajo posterior («The problem of "Covering Laws"», *History and Theory*, vol. 1, n. 3, 1961), calificaba de reaccionarios a los autores que rechazan la aplicación del modelo deductivo de explicación, característico de la ciencia natural, al campo histórico. Dentro de la filosofía analítica, pertenecerían a este grupo los representantes de la tendencia descriptiva, es decir, los que se inclinan a describir el estado actual de las cosas, aceptando relaciones causales pero sin establecer referencia alguna a leyes (mientras que los defensores del modelo deductivo enlazan el concepto de causa con el de ley). Hay en este sentido en todos ellos una declarada voluntad de conocimiento que pretende instrumentarse por nuevas vías.

Para estos críticos del modelo deductivista se impone partir de una idea de la historia alejada de aquel universo de hechos particulares e inconexos, necesitados de una ley general que los agrupara. Danto, en su *Analytical*... (citado al hablar de Collingwood) irá más allá del tópico de que la historia es narrada, para afirmar que los sucesos históricos mismos poseen la estructura de nexos de narración, lo que él justifica metódicamente en su teoría de las frases narrativas. La conclusión en la que ésta desemboca, según la cual la historia ni se identifica con una crónica ideal de todos los sucesos pasados, ni descansa en sentido estricto sobre la testificación y la

observación no acaba con todos los problemas sino que, más bien, plantea unos nuevos. Pero lo importante es que la solución —o la clarificación cuanto menos— de estos últimos parece hallarse en territorios teóricos relativamente alejados del de partida. Quiere decirse que la idea de que la historia sólo es posible como construcción retrospectiva de narraciones en cierto modo arbitrarias sobre sucesos del pasado obliga a formularse la pregunta por la posibilidad y la legitimidad de la construcción narrativa,[29] pregunta que no alcanza respuesta suficiente en el interior de una teoría analítica de las frases narrativas.

Se pretende ir a parar a una idea que, bajo variadas formas, ha ido apareciendo en diferentes pasajes de lo dicho anteriormente. Ha de tematizarse la relación entre narración e interés de manera que, además de impedirse que las narraciones caigan en la mera arbitrariedad, quede a salvo la posible conexión de todas las narraciones entre sí. Para que el narrar mismo tenga sentido dicha narración de todas las narraciones debe ser entendida como una idea regulativa para narraciones *en el contexto de la acción y la vida humanas.* Renunciar a semejante horizonte equivaldría a ignorar el interés práctico por narrar. Esta teoría, asunto del que ya se habló, se opone por un igual tanto a la pulverización de la totalidad de lo real en hechos atómicos como a la reducción de los sujetos a la condición de individuos incomunicados (a este respecto véase la crítica de Danto al individualismo metodológico en su *Analytical...*, págs. 267-268 en la edición de Cambridge U.P. de 1965). Es en este contexto, y no sólo en el de una discusión estrechamente metodológica, en el que debe plantearse el repetido antagonismo entre explicación y comprensión, o, dicho de otra forma, a la luz de esta problemática el antagonismo puede salir del *impasse* al que le habían llevado la rigidez de unos y otros. Así, Dray en el capítulo V de su *Laws...* (también mencionada) aseguraba que el historiador debe recurrir a la empatía siempre que quiera descubrir los motivos que rigen las acciones humanas destinadas a un objetivo. La concesión de Dray ha abierto el camino a una consideración más generosa de la comprensión en las mismas filas de la filosofía analítica, en la que hoy se propende más bien a un planteamiento conciliador para el que la comprensión de las acciones humanas supone su explicación, en la cual admitimos la empatía como factor heurístico. Al lado de esto, se tiende a aceptar también que en la

29. Se volverá sobre esta cuestión en el epílogo (*infra*, págs. 167 y sigs.

investigación histórica la comprensión puede funcionar como una especie de justificación de las acciones humanas, relacionándolas con el sistema de valores obligatorio en un grupo social concreto o una cultura dada.[30]

Por otra parte, la discusión sobre el valor gnoseológico de las narraciones históricas dista de estar clausurada. Sin duda, hay que plantearse las condiciones de predicabilidad, y, en caso afirmativo, de qué tipo, de la categoría de verdad a esas específicas cápsulas de conocimiento que son las narraciones.[31] Se trataría, en todo caso y como se habrá podido ver, de un recorrido por un vasto dominio, del que apenas hemos alcanzado a señalizar algunos márgenes.

30. Sobre ese fondo teórico se habrá podido apreciar el alcance de las propuestas de los analíticos de la historia. A título indicativo, un recorrido renovador a través de esta problemática debería tener en cuenta, además de los textos mayores representativos de esta corriente, toda una serie de trabajos que han ido apareciendo a lo largo de los últimos viente años, como los de Hexter referidos a la retórica de la historia (véase su *Doing History*, 1971), que tanta repercusión han tenido en muy variados ambientes a raíz de la publicación del libro de Hayden (no confundir con Morton) White *Metahistory*, significativamente vertido al italiano como *Retorica e storia*. Exponente de tal repercusión sería el volumen editado por Elinor Shaffer en 1981, *Rethoric and History*. Igualmente habría que atender a la reconsideración de sus propios puntos de vista llevada a cabo por Mandelbaum en 1967 («A Note of History as Narrative», en *History and Theory*, VI, 3) y que dio lugar a una interesante discusión en la que intervinieron Richard G. Ely, Rolf Gruner y William H. Dray (publicada en la misma revista, VIII, 2, 1969). Un año más tarde, Frederick Olafson enriquecía el debate explicitando la necesidad de conectar la historia narrativa y el concepto de acción, en la dirección de lo insinuado hace un momento. Igualmente en relación con algo mencionado (el asunto de la comprensión) se hallaría toda la temática referida a la posibilidad de re-presentar, de traer de nuevo al presente, el pasado. Paul Hernadi ha escrito sobre narrativa y drama histórico, pero no habría que olvidar en este punto que toda una serie de sociólogos americanos, con Goffman a la cabeza, se reclaman de una *perspectiva dramatúrgica* (Bedrich Baumann ha estudiado el paralelismo entre Georges H. Mead y Luigi Pirandello; por lo demás, el propio Mead, en su *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, caps. IV-VII, muestra la dependencia de su concepto de persona con respecto al romanticismo filosófico alemán).

31. Hayden White hablaba de ello en su trabajo «The Value of Narrativity in the Representation of Reality»(*Critical Inquiry*, 7, 1980), como también lo había hecho L.O. Mink en «Narrative Form as a Cognitive Instrument» (en el libro de R.H. Canary y H. Kozycki, comps., *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, 1978), por no citar su algo más antiguo «History and Fiction as Modes of Comprehension» (*New Literary History*, 1, 1969), trabajos ambos posteriormente incluidos en el volumen *Historical Understanding* (véase bibliografía), aunque quizá quienes más abiertamente se lo han planteado han sido autores influidos también por otras tradiciones como los polacos Ossowski o Topolski, del que hace unos años (1982) la editorial Cátedra tradujo su exhaustiva *Metodología de la historia*.

Capítulo VI
¿ES POSIBLE UNA CIENCIA DE LA HISTORIA?

> Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones —las de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas.
>
> K. MARX

También desde la otra orilla, desde el campo del marxismo, se le han dirigido al historicismo importantes ataques. En este empeño destacó especialmente en su momento, por diversos motivos, el francés Louis Althusser. En lo que sigue, intentaremos calcar el modo de exposición utilizado al hablar de Popper. Empezaremos, por tanto, definiendo sus posiciones en los asuntos esenciales.

Para Althusser, la teoría marxista contiene dos disciplinas teóricas diferentes: una *ciencia* (designada por su teoría general: el materialismo histórico) y una *filosofía* (designada por el término materialismo dialéctico: «disciplina en la que se enuncia la cien

tificidad del materialismo histórico»). Lo que define la obra marxiana es la *creación* de esa ciencia de la historia; no hay dudas respecto a este punto: «Si me pidieran un breve resumen de la *tesis* esencial que he intentado defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx fundó una nueva ciencia, la ciencia de la Historia».[1] Marx resulta así comparable a Galileo o a Lavoisier, fundadores también de ciencias. La comprensión de su obra científica exige, por tanto, la aplicación de los mismos conceptos epistemológicos e históricos que les aplicaríamos a ellos.

¿Cuáles son esos conceptos? En alguna ocasión Althusser ha señalado que los elementos constitutivos de una ciencia son tres: un objeto materialmente existente, una teoría y un método, pero una tal caracterización resulta de todo punto insuficiente. Con la ayuda del materialismo dialéctico podemos arrojar algo más de luz sobre este tema. La concepción althusseriana de ciencia se deja resumir en cinco puntos. 1) Lo real existe independientemente de su conocimiento, es decir, existe un mundo exterior que la ciencia intenta conocer y que proporciona a la ciencia su verdadero objeto. 2) Lo real sólo es cognoscible por una práctica teórico-científica, lo que equivale a afirmar que lo que la ciencia estudia no es la realidad exterior, tal como aparece a la percepción sensual cotidiana, sino un objeto teóricamente definido, por medio del cual pretende captar el mundo real. Más aún: esa experiencia inicial o inmediata, junto con las generalizaciones efectuadas a partir de ella, constituyen importantes obstáculos epistemológicos para la producción de conocimiento científico. Hay que aceptar la existencia de una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico. (Estas dos primeras tesis forman parte explícita del materialismo dialéctico e integran la nueva problemática teórica que el materialismo histórico funda en estado práctico.) 3) La aparición de una nueva ciencia significa, sobre todo, el descubrimiento-producción de un nuevo sistema de conceptos que definen un objeto de investigación sistemática, sin el cual no puede haber conocimiento científico. «La práctica teórica de una ciencia se distingue siempre claramente de la práctica teórica ideológica de su prehistoria; esta distinción toma la forma de una discontinuidad «cualitativa» teórica e histórica que podemos denominar con el término de «ruptura epistemológica» introducido por Bachelard.»[2] 4) Una diferencia bá-

1. L. Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, pág. 71.
2. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, [5]1970, pág. 137.

sica entre ciencia e ideología es que la primera consiste en un sistema abierto de preguntas sobre su objeto, cuyas respuestas no están prejuzgadas, en tanto que la segunda se caracteriza por ser la *expresión de intereses*, la *traducción* de necesidades en pseudoconocimiento. «En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un *problema* no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una *solución* ya producida fuera del proceso de conocimiento [...] *reconocerse* en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y de justificación práctica.»[3] Sólo la ciencia *conoce* (= produce): la ideología *reconoce* (= descubre). En el caso de las llamadas «ideologías teóricas», esto es, aquellas que ocupan en una etapa precientífica el lugar que posteriormente ocuparán las mismas ciencias, la ruptura se percibe con claridad: la plusvalía, por ejemplo, no se descubre, sino que se ha de *producir* en su concepto. 5) No puede darse ninguna prueba exterior de la verdad de una ciencia. La verificación de las proposiciones científicas es parte de la práctica científica. Esta última tesis se sigue directamente de todo lo anterior. En efecto, si pensamos el conocimiento como producción, hemos de abandonar toda idea del conocimiento como «transparencia», «revelación», «desvelamiento», etc. «Lo real» se nos aparece, de este modo, como el objeto por excelencia de la ideología, el objeto provisto de todas las determinaciones «objetivas» necesarias para afirmar o negar lo que cada ideología precise. «Lo real» puede verificarlo todo y falsarlo todo. (Una observación, probablemente innecesaria: no se está negando la existencia del mundo exterior. «Lo real» de la ideología es distinto de la realidad con la que nos topamos a diario, de la misma forma que es distinto el concepto, históricamente tardío, de «infancia» de los niños de carne y hueso, el concepto de «sexualidad», también fechado, de los actos sexuales concretos, etc.)

Por paradójico que ello pueda parecer desde el punto de vista popperiano, Althusser arremete contra el historicismo, argumentando que el marxismo no tiene nada que ver con él. Su ataque se va a dirigir, precisamente, contra quienes han pretendido convertirlo en un historicismo. En su opinión, dicha lectura historicista se apoya en la interpretación errónea de determinados textos marxianos, los textos más influidos por el lenguaje hegeliano. La afirma-

3. L. Althusser, *Para leer* El capital, México, Siglo XXI, [8]1972, pág. 59

ción de que para conseguir un conocimiento objetivo en el terreno de la historia la «conciencia de sí» de un presente debe autocriticarse y, de este modo, alcanzar la «ciencia de sí» parece deudora de Hegel. Para éste, como se sabe, la historia universal es el desarrollo y advenimiento de la autoconciencia del espíritu del mundo, que se manifiesta en los espíritus de diferentes pueblos en las diferentes épocas. Puede hablarse entonces de un presente único, diferente, que posee el privilegio histórico de producir su propia crítica (lo que equivale a decir su propia ciencia) en el seno de la propia conciencia de sí: «Es el presente del *saber absoluto*, donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser *leída*, a libro abierto, en los fenómenos».[4] En un presente así, las abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas. El Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* es en esto ejemplar, cuando define el marxismo como «la misma Historia que toma conciencia de sí».

Pero tal vez el referente polémico más significativo sea Gramsci. Como se sabe, a Antonio Gramsci (1891-1937) se le suele identificar con la expresión «filosofía de la praxis» aunque no es seguro que esta expresión refleje con absoluta precisión sus intenciones.[5] Gramsci define su perspectiva en temas de filosofía a partir de la crítica a Croce. En su opinión, el movimiento idealista neohegeliano, en el que también se incluiría Gentile y algunas cosas de Sorel, aunque equivocado en su aspecto idealista, podría servir para que el marxismo recobrara el carácter dialéctico que estaba perdiendo al convertirse en un simple materialismo. Por de pronto, Gramsci comparte con Croce la idea de que la filosofía del marxismo está por elaborar, de que existe en forma de criterios metodológicos o aforismos cuya significación filosófica aún no se ha extraído (Croce

4. *Ibídem*, pág. 135.

5. Se vio obligado a utilizarla en circunstancias peculiares. Habia fundado en 1921 el Partido Comunista italiano, del que fue nombrado secretario general en 1924. Elegido diputado, fue encarcelado por el gobierno fascista en 1926, con una condena de veinte años, de la que sólo llegó a cumplir once. En la cárcel escribió numerosas páginas, entre ellas sus conocidos *Cuadernos de la cárcel*. En ocasiones se ha dicho que utilizó «filosofía de la praxis» en lugar de «marxismo» con el único objeto de burlar a los censores. En todo caso, la magnitud de su esfuerzo está muy por encima de este matiz. Los treinta y dos cuadernos ocupan casi tres mil páginas (2848 para ser exactos) que, según el primer compilador, Felipe Platone, corresponden a cerca de cuatro mil páginas mecanografiadas. Tras la segunda guerra mundial fueron publicados agrupándolos en seis volúmenes, el primero de los cuales se tituló *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.

derivaba de aquí la consecuencia, en la que Gramsci ya no le sigue, de que Marx es sólo un revolucionario que sustituye la filosofía por la práctica). En ese sentido, su apuesta es a favor de la radical originalidad de la filosofía del marxismo, que se le aparece como absolutamente independiente de cualquier otra filosofía. De ahí la crítica gramsciana al materialismo tradicional. La tesis sostenida por éste acerca de la primacía de la materia sobre el espíritu desemboca a sus ojos en un monismo metafísico que hace de aquélla la única realidad, quedando con esto reducido el espíritu en el mejor de los casos a mero reflejo de ella, a epifenómeno. El modelo de funcionamiento que se está manejando es de las relaciones esencia-apariencia. Aplicado a la vida económica, este modelo da origen al determinismo económico, tan manifiestamente ejemplificado por el mecanicismo estalinista. Se trata, en definitiva, de una suerte de metafísica en la que la Materia ha venido a ocupar el lugar antes llenado por Dios, piensa Gramsci.[6]

Idéntica motivación tiene su rechazo de otras tesis tópicas del materialismo, como son la afirmación de la realidad del mundo exterior y la consideración del conocimiento como el reflejo en el pensamiento de lo real objetivo. Ambas conforman una teoría realista del ser y del conocimiento. Desde el punto de vista ontológico, la creencia en la existencia del mundo exterior fuera e independientemente de la conciencia es cosa que también se halla expresada entre teólogos. Nada casualmente, por cierto: para Gramsci esta ontología realista tiene su origen en la creencia en un Dios transcendente que crea el mundo y sus atributos antes de crear al hombre como sujeto del conocimiento. Éste, por así decir, se encuentra con la realidad *ya hecha*. Sólo le queda levantar acta de ese dado, adecuar su pensamiento al ser existente en sí. Realidad y conocimiento son ajenas al hombre y a la historia.

Frente a esto, Gramsci alza una opción en la que las relaciones entre el pensamiento de Marx y las filosofías anteriores son plantea-

6. A semejante determinismo Gramsci opone una decidida afirmación de la voluntad: «En realidad, se puede prever "científicamente" sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ella, los cuales no pueden ser sino resultados de fuerzas opuestas, en continuo movimiento y no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en éstas la cantidad se convierte continuamente en calidad. Se "prevé" realmente en la medida en que se actúa, en la medida en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye, por tanto, a crear concretamente el resultado "previsto". La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva» *(El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce)*

das en unos nuevos términos. Aceptando, al estilo leniniano, la existencia de tres fuentes y partes integrantes del marxismo —la filosofía, la economía política y la ciencia política— concibe éste como la síntesis de los tres elementos. La posibilidad de dicha síntesis viene fundada sobre la base última de la historia. Gramsci recoge la observación de Marx a propósito de la relación entre el lenguaje político francés de Proudhon y el lenguaje de la filosofía alemana para concluir de ahí que una misma fase histórica se manifiesta filosóficamente en Alemania y políticamente en Francia. Con otras palabras: en el origen del marxismo, como su momento preparatorio, aparece toda la cultura europea del XIX, y no tan sólo, como con tanta frecuencia se afirma, la filosofía hegeliana y sus epígonos.[7]

Gramsci no olvida que cabe otro uso, esta vez válido, del término materialismo. Es el que se encuentra profundamente enraizado en el combate ideológico contra el espiritualismo religioso. Así entendido, el materialismo constituye una afirmación de terrenalidad, un rechazo de todo tipo de trascendentalismo en la vida y en los valores (Gramsci ha criticado reiteradamente las ideas de origen religioso, alineándose en este punto con Marx y Lenin, que eran ateos en sentido fuerte: criticaban la religión por sí misma, con independencia del uso reaccionario que se pudiera hacer de ella). Materialismo es en suma inmanentismo: postulado de que el mundo debe explicarse por sí mismo, como ya dijera Manuel Sacristán.[8] He aquí un punto de vista abierto en filosofía. El calificativo de materialista deja de ser entonces monopolio de una determinada corriente —como, por ejemplo los sensualistas— para quedar autorizados a rescatar pensamientos a los que sumarias dicotomías idealismo/materialismo habían condenado al destierro de la «filosofía burguesa».

Habrá quedado claro por qué Althusser prefiere poner el ejem-

7. «¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o, a lo sumo, ordenadora, o bien una actividad absolutamente creadora? (...) Antes de la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como actividad receptiva o a lo sumo ordenadora, como conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de "creatividad" del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. Parece que sólo la filosofía de la praxis, sobre la base de la filosofía clásica alemana, haya hecho dar al pensamiento un paso adelante, evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento al asumirlo como concepción del mundo» *(ibídem).*

8. M. Sacristán, «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*» en F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, ²1968.

plo de Gramsci como representativo del historicismo. El ejemplo es, ciertamente, agradecido: sobre la base de lo expuesto, Gramsci califica al marxismo de «historicismo absoluto». Pero ya no sólo porque considere, con Hegel, que existe un primado epistemológico y ontológico, totalmente legítimo, del presente sobre el pasado, sino también porque subraya el papel práctico de la teoría marxista en la historia real. El marxismo se merece el calificativo porque posee la conciencia de la penetración de las «concepciones del mundo» en la vida práctica de todos los hombres,[9] y no sólo en la de los filósofos («la mayor parte de los hombres son filósofos»), porque incluye en la teoría misma la reflexión sobre su incidencia en la historia («la filosofía de una época histórica no es más que la "historia" de esta misma época»). Hay que avisar, sin embargo, de que esta homogeneización de las concepciones del mundo (donde irían incluidas las religiones) y el marxismo tiene como consecuencia la reducción de ambos a «ideologías orgánicas». Y lo propio de la ideología orgánica es el tipo de relación que mantiene con la historia real, que no es otro que el de la *expresión directa*.

Se comprende que semejante planteamiento resulte inaceptable desde la perspectiva althusseriana: la identificación de la ciencia de la historia con la historia real significa reducir el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real, y esto, en definitiva, es confundir el objeto de conocimiento con el objeto real (nombre de la figura: ideología empirista). Por lo demás, esta importación del modelo experimental a la ciencia de la historia, esta identificación de práctica histórica y práctica teórica, no corresponde a la realidad de la ciencia moderna sino a una cierta ideología de la misma. La distorsión es necesaria, constituye precisamente la condición teórica de todo historicismo: el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías sobre la base económica, de tal manera que resulte posible lo que Althusser llama «una lectura en corte de esencia». La receta es la misma que en la interpretación economi-

9. «...al hacernos la pregunta "¿qué es el hombre?" queremos decir: qué puede llegar a ser el hombre, o sea, si el hombre puede dominar su destino, puede «hacerse» puede crearse una vida. Decimos, por tanto, que el hombre es un proceso, precisamente el proceso de sus actos. Si reflexionamos, veremos que la misma pregunta "¿qué es el hombre?" no es una pregunta abstracta u "objetiva". Ha nacido del haber reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los otros y de que queremos saber, en relación con lo que hemos reflexionado y visto, qué somos, qué podemos llegar a ser, si realmente, y con qué limitaciones, somos "hacedores de nosotros mismos" de nuestra vida, de nuestro destino» (*El materialismo histórico...*, [illegible]

cista y mecanicista de la II Internacional: identifíquese base y sobreestructura; si a aquélla la cargamos con los atributos de ésta, tendremos el historicismo y formas afines; si lo hacemos a la inversa, obtendremos el mecanicismo, el economicismo y demás actitudes fatalistas. En cualquier caso, se trata siempre de propiciar la pretensión ideológica de la *lectura inocente*, que es la lectura inmediata de la esencia en la existencia. Frente a ello, la postura althusseriana es la de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de *producción* y no de *expresión*. Ni el mundo ni la historia son *libros abiertos* por los que baste con dejar resbalar la mirada. La concepción empirista del conocimiento («un juego de palabras sobre lo real», la define Althusser), presente en un sentido amplio en el propio Hegel, no es más que la transcripción profana de la lectura religiosa (con el *Gran libro del mundo* en el lugar de la *Biblia*). Al historicismo se le combate con ciencia; más señaladamente, con la ciencia de la historia.

Alguien podría objetar que este historicismo no es *todo* el historicismo, que Althusser la ha emprendido con el historicismo marxista únicamente, soslayando el análisis del historicismo clásico —el de los Dilthey, Windelband, Rickert...—, y que, en estas condiciones, está todavía por probar que su interpretación sea correcta. En realidad, las categorías althusserianas también permiten analizar ese otro historicismo, como se verá a continuación. Se trata básicamente de entenderlo como una ideología teórica que se constituye en obstáculo epistemológico para las ciencias sociales. Las ideologías teóricas son sistemas ideológicos reconocidos socialmente como prácticas científicas, submarinos que las clases dominantes deslizan en el interior del saber con el objeto, en esta ocasión, de reprimir la ciencia marxista de las formaciones sociales. (Aunque el mismo servicio lo pueden prestar en las ciencias naturales: es el caso de las llamadas «ideologías científicas», que son doctrinas regidas por una filosofía idealista de hombres de ciencia, que se apoyan en un concepto científico nuevo para extender este concepto fuera de su dominio de validación, bajo la forma de noción ideológica, y reconstituir imaginariamente la unidad de una disciplina dada, o incluso del conjunto de las disciplinas científicas en un momento determinado de su historia; la expresión —que no su contenido— pertenecía originariamente a Lenin.) Por su parte, los obstáculos epistemológicos designan todos aquellos elementos o procesos extracientíficos que, interviniendo en el interior de una práctica científica, frenan, impiden o desnaturalizan la producción de

conocimiento. La experiencia inicial inmediata y las generalizaciones efectuadas a partir de la experiencia inicial nos servían poco antes como ejemplos que ilustran bien el funcionamiento del obstáculo. Está ahí para cubrir la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico, sirve al objetivo de defender una estructura determinada de pensamiento que, con el tiempo, se nos aparecerá como un «tejido de errores tenaces» (Bachelard). La aplicación parece bien sencilla: el conocimiento científico que el obstáculo epistemológico pretende frenar es el del materialismo histórico.

No es seguro que lo anterior haya añadido ninguna información a lo ya sabido. Habría, si acaso, que decir algo respecto a cómo se ejerce el obstáculo. Lo que caracteriza la ideología teórica historicista es una doble afirmación correlativa: 1) no existen leyes científicas sino explicaciones contingentes, 2) el único criterio de verdad reside en la práctica, y ésta viene ligada a la acción libremente electiva de los hombres. Por de pronto, algo nuevo se nos ha aparecido: el componente humanista. En el caso del historicismo marxista, resultaba concebible un historicismo no-humanista, así como un humanismo no-historicista (por más que la unión de ambos resultara la tentación más ventajosa teóricamente); ahora, la pareja es indisoluble precisamente porque se entiende la historia (y la ciencia de la historia) como la puesta en relación significativa de acciones humanas siempre «imprevisibles», puesto que «libres». Costaría encontrar más alta autoridad que la de Max Weber para defender esta tesis. Sus estudios sobre el método de la economía, como es sabido, parten expresamente de las tesis de Windelband y Rickert, tras los primeros pasos dados por Dilthey y Simmel, y se dirigen en especial contra la creencia de que la economía de diferentes naciones revela una evolución regida por leyes. La economía es una disciplina cultural, como la historia «que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones individuales consideradas culturalmente importantes» (*Economía y sociedad*), y lo propio de las disciplinas culturales es esa voluntad de *captación de la realidad*, que pasa, por un lado, por la comprensión de sus manifestaciones individuales *en su especificidad*, y, por otro, por la aprehensión de las razones por las cuales ha llegado a ser así, y no de otro modo. No se excluye, por tanto, el conocimiento de las leyes sociales; sólo se matiza que dicho conocimiento no implica conocimiento de la realidad social sino, antes bien, uno de los diversos medios auxiliares que nuestro pensamiento emplea con ese fin.

Lo que hay tras estos matices es la weberiana distinción entre «racionalidad de los fines» y «racionalidad de los medios», condición previa para el establecimiento de una neutralidad ética de la ciencia confinada al mero ordenamiento de la adecuación entre medios y fines. La producción de fines constituye, exagerando un poco, un enigma en sí misma, puesto que se origina por la acción electiva de hombres libres. No obstante, la ciencia puede abordar el conocimiento de las condiciones de existencia, realización y variación de dichos fines, a partir de la configuración significativa de conjuntos históricos concretos como sociedades o épocas. En su interior pueden establecerse leyes, en el bien entendido de que tales leyes son siempre relativas a la sociedad considerada: el observador forma parte de lo observado, y es imposible tomar distancia del conjunto al que se pertenece (resultará, pues, igualmente imposible la explicación de cómo se generan los procesos de transformación social negadores del orden existente). La teoría del sistema social, según Weber, parte de fines establecidos para estudiar su organización en el nivel de los medios.

El problema se plantea entonces en los siguientes términos: ¿qué garantías puede ofrecer una teoría cuyo punto de partida son unos fines, en sí mismos inexplicables y producto de la acción histórica impredecible? ¿Cómo dar con un fundamento objetivo para los criterios científicos? O, cuando menos, ¿cómo evitar el subjetivismo generalizado? Sólo hay una respuesta: si mantenemos la premisa que niega la posibilidad de establecer leyes científicas no contingentes, leyes estructurales, la objetividad del análisis específico de una realidad determinada pasa a depender de los valores de un sector social, el de los científicos. La respuesta no nos saca de apuros. Una comunidad científica vinculada a determinados intereses sociales —por ejemplo, de la clase dominante— no podría evitar la imputación de efectos en función de ideologías ancladas en las relaciones de poder, ciertamente. Pero ¿cómo se consigue la necesaria neutralidad ética de los científicos, por encima de las clases? Se comprende por qué a los ojos de los althusserianos el humanismo historicista condena a la práctica científica a la crónica descriptiva y al relativismo.

Las objeciones, hay que reconocerlo, no son aplastantes; todavía podrían buscarse avales teóricos a la alianza humanismo-historicismo. Es cierto, por ejemplo, que Marx en los *Manuscritos de 1844* lleva a cabo un experimento conceptual imposible, consistente en inyectar en la teoría feuerbachiana de la alienación de la esencia

humana la idea hegeliana del proceso de alienación histórica. Resulta de aquí la tesis de que la historia es la historia del proceso de alienación de un sujeto, la esencia genérica del hombre alienado en el trabajo alienado. Pero esta tesis finalmente *explota* (Althusser), y el resultado de esa explosión es la volatilización de las nociones de sujeto, esencia humana y alienación, nociones que desaparecen completamente atomizadas, y es también la *liberación del concepto de proceso sin sujeto*. Lo que Marx debe a Hegel es esta concepción de la historia como proceso sin sujeto. (No hace ahora al caso discutir el acierto o no de la interpretación althusseriana. Sólo un apunte: en un plano inferior de la filosofía hegeliana de la historia sí existe un sujeto social central relativamente concreto, a saber, el espíritu del pueblo. La «inversión de Hegel» efectuada por Marx no era, por tanto, la única posible. Pero lo que nos interesa es la interpretación en sí misma, más que su justeza al aplicarla.)

Para Althusser, el concepto de proceso es científico, en tanto que la noción de sujeto no puede ser más que una noción ideológica. Lo primero da lugar a «una revolución en las ciencias: la ciencia de la historia se vuelve formalmente posible», mientras que lo segundo produce «una revolución en filosofía: ya que toda filosofía clásica descansa en las categorías de sujeto + objeto (objeto = reflejo especular del sujeto)».[10] La correcta forma de plantear la cuestión del hipotético sujeto de la historia sería afirmando que los hombres concretos son necesariamente sujetos *en* la historia, pero no son los sujetos *de* la historia. Es decir, que los hombres (en plural) son activos en la historia, como agentes de diferentes prácticas, sin que ello signifique que sean los «sujetos», en el sentido de «libres», «constituyentes» o «fundantes» de nada, porque, a fin de cuentas, ellos actúan dependiendo de unas relaciones de producción y de reproducción que les conforman así. De ahí el sentido de la reducción historicista-humanista de las *relaciones de producción* a simples *relaciones humanas*: permite sostener que los «actores» de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Es, en suma, el viejo sueño aristotélico del médico que se cuida a sí mismo. Althusser, por el contrario, piensa que la historia no tiene en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un *motor*: la lucha de clases (prácticamente la totalidad de su *Respuesta a John Lewis* se halla dedicada a argumentar esta tesis).

10. L. Althusser, «Sobre la relación Marx-Hegel» en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974, pág. 79.

El origen de este punto de vista está en el propio Marx: «Quien como yo concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un *proceso histórico-natural*, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas».[11] Los individuos son más bien «portadores» de funciones sociales. Por ello, no es lícito equiparar a los diferentes individuos bajo el epígrafe común de «el hombre», a no ser que se desee expresamente obviar las diferencias entre individuo explotador e individuo explotado. Lo que constituye a los diferentes individuos en una cosa u otra —por simplificar— son precisamente sus condiciones materiales. Olvidarlas, reducir el asunto a las voluntades de los individuos, ya sabemos a dónde conduce: las voluntades son, por definición cambiantes y libres, y, consecuentemente, los diversos estadios de los sistemas sociales —agrupación de voluntades individuales, en definitiva— son cambiantes e irrepetibles. Conduce, en resumidas cuentas, a la desracionalización de la historia. Althusser alza frente a esto la bandera del conocimiento científico de lo histórico-social, como hemos venido repitiendo. Ya va siendo hora de que le dejemos probarlo.

11 K. Marx, «Prólogo a la primera edición», *El capital*, México, FCE, [5]1968, pág. XV

Capítulo VII
SOBRE LA DIFICULTAD DE (NO) SER MARXISTA

> Nadie niega, en efecto, que la Bastilla fue tomada en 1789; esto es un hecho incuestionable. Pero, ¿hay que ver en este acontecimiento un motín sin consecuencias, un desencantamiento de lo popular contra una fortaleza medio desmantelada, que la Convención, deseosa de crearse un pasado publicitario, supo transformar en una acción decisiva? ¿O tal vez cabe considerarlo como la primera manifestación de la fuerza popular que así se afirmó y tomó confianza y se dispuso a realizar la marcha sobre Versalles de las «Jornadas de Octubre»? El que en nuestros días quisiera decidirlo, olvidaría que el historiador es, él mismo, histórico, es decir, se historializa al tratar de descifrar la historia a la luz de sus proyectos y de los de su sociedad. En este sentido se puede decir que el sentido del pasado social está perpetuamente en presente.
>
> J.-P. SARTRE

> ...por hipótesis, el hecho histórico es lo que ha pasado realmente; pero, ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico...
>
> C. LÉVI-STRAUSS

La construcción de teorías sociales exige la localización de unos *invariantes* que permitan la edificación de conceptos teóricos abstractos, la elaboración de hipótesis y de leyes, y el establecimiento de generalizaciones, uniformidades y regularidades empíricas (por ejemplo: «El análisis etnográfico trata de aislar algunas constantes invariables que están detrás de la diversidad empírica de la socie-

dades humanas», C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*). Althusser y los colaboradores de *Para leer "El Capital"* han mostrado la existencia de un invariante estructural de este tipo en Marx. Se trata, muy resumidamente, de que a lo largo de la historia encontramos tres elementos: a) el trabajador (la fuerza de trabajo), b) los medios de producción (que incluyen el objeto de trabajo y el medio de trabajo) y c) el no-trabajador, que se apropia el sobretrabajo o excedente. Dichos elementos se relacionan entre sí de dos formas: por medio de la relación de propiedad y por medio de la relación de apropiación real. Los enunciados legaliformes que el marxismo construye tienen, por tanto, idéntica estructura lógica que las leyes científico-naturales, como idéntico es también el método hipotético-deductivo al que ambos recurren. Marx parece ratificar este punto de vista al escribir: «El físico observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y distribución que a él corresponden».[1] El movimiento social es concebido en este texto como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su voluntad, conciencia e intenciones, de acuerdo con la interpretación de I. Kaufmann, que el propio Marx considera acertada.

No está claro que «las leyes naturales de la producción capitalista» de las que se nos habla puedan ser entendidas en el sentido causal-mecanicista de la legalidad científico-natural, como parece pretender Althusser. Marx entiende que la historia humana constituye una «parte real de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza». Sobre esta base se levanta la afirmación según la cual «la ciencia natural incluirá un día a la ciencia del hombre, como la ciencia del hombre incluirá a la ciencia natural; entonces no habrá más que *una* ciencia». Pero ese *único método científico* para la investigación de la naturaleza y de la sociedad, al que Marx llama «método materialista», no debe ser confundido con el «materialismo abstractamente modelado a partir de las ciencias natura-

1. K. Marx, «Prólogo a la primera edición» de *El capital*, México, FCE, [5]1968, pág. XIV.

les», cuya principal característica es el olvido de la dimensión histórica. De otra manera: tampoco se trata de copiar a las ciencias de la naturaleza (Marx nunca pensó en ninguna suerte de «orden natural», ni asumió una visión mecanicista del mundo).

¿A qué viene entonces el énfasis en el adjetivo «natural» o las alusiones a una determinada «necesidad», que proliferan en el texto marxiano? Estas expresiones poseen en parte un carácter metafórico, y aluden al hecho, señalado por Kaufmann, de que los individuos y las clases que participan en el proceso económico *en la sociedad capitalista* no son conscientes del mecanismo profundo de esa sociedad. El proceso económico se presenta como un proceso objetivo, que transcurre más allá de las posibilidades del individuo y que se le aparece *como* una ley natural. La causa de ello reside en esa característica específica del régimen capitalista de producción que es la *opacidad*. Los individuos no consiguen ser inmediatamente conscientes debido a que la realidad que aparece ante sus ojos no deja ver el mecanismo profundo de su funcionamiento («Si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia»: Marx). En este punto interviene la ideología, aplicándose a la tarea, que le es propia, de eternización de lo particular y de generalización de lo universal. De ahí la acusación que en los *Grundrisse* marxianos se dirige contra los economistas políticos como Mill de «presentar a la producción[...] como regida por las leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión ésta que sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*»[2]. La apariencia de eternidad, de «naturalidad», es, por tanto, el efecto ideológico de un modo de producción determinado.

Esta perspectiva es incompatible con el tópico que asigna a la sobreestructura el papel dominante en los modos de producción precapitalistas. En la época feudal, se dice, la ideología religiosa *oculta* las relaciones de producción, en contraste con la época capitalista en la que el papel de lo económico es «evidente». Ni una cosa ni otra parecen muy exactas. En el feudalismo, en primer lugar, la apropiación de la riqueza producida por el siervo por parte del señor tiene lugar de forma absolutamente diáfana y transparente, sin demasiada asistencia de razones. La religión aquí es más el lamento de los oprimidos que la argucia de los opresores. La

2. K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. I, Madrid, Siglo XXI, [2]1972, pág. 7.

célebre sentencia marxiana viene precedida de afirmaciones importantes a este respecto: «La miseria religiosa es a la vez *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón, el alma de una situación desalmada Es el opio del pueblo».[3] Su función es la de atemperar las agresiones *de la naturaleza;* brota *en los mismos oprimidos,* es la forma en que ellos viven la relación con una naturaleza hostil, en el contexto de unas relaciones de producción manifiestas. Menos exacto es todavía que en el modo de producción capitalista la extracción de plusvalía sea algo evidente por sí mismo. El acceso al concepto de plusvalía requiere un trabajo teórico previo de disipación de las ilusiones de la ideología como forma en que los hombres tienden a vivir su lugar en lo económico.

Todo lo cual conduce a pensar que probablemente la distinción rígida ciencia/ideología, en la que aquélla representa la única forma políticamente aceptable de apropiación de lo real y ésta queda definida como *lo otro* de la ciencia, sea de escasa utilidad. Empezando por este lado de la barra, una explicación sistemática de la ideología y las realidades sociales se obtiene mejor a través de cinco variables interrelacionadas. 1) Una distinción entre la ideología y el engaño *consciente.* 2) La formulación de una correlación de la ideología de un individuo o grupo con su lugar en la esfera socioeconómica, de la misma manera que la infraestructura está relacionada con la superestructura. 3) La ideología como una necesidad de clase, como una limitación o barrera que la situación de clase misma impone a la conciencia, y no como una deformación de la personalidad o de la realización de los deseos personales, en un nivel individual. 4) Examen de las fuerzas ideológicas, esto es, de las fuerzas de los intereses de clase que actúan en las ciencias, especialmente en las ciencias sociales. 5) La historia como terreno en el que se revelan las bases de la producción de toda clase de ideas (magia, religión, filosofía, derecho...) y como contexto institucional para comprender el funcionamiento de esas fuerzas superestructurales.

Pero un diseño de este tipo de la ideología forzosamente ha de repercutir en la práctica científica, y muy en especial en la práctica científica de las ciencias sociales. Así, las variables 4) y 5) suscitan la vieja cuestión de la objetividad en el conocimiento de lo social.

3. K. Marx, «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» en *Anuarios Franco-alemanes,* en *Obras de Marx y Engels (OME, 5),* edición dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, Crítica, 1978, pág. 210.

Casi por definición, las ciencias sociales —también llamadas «históricas» o «humanas»— no se aplican al estudio de un conjunto de hechos *exteriores* al hombre, de un mundo *sobre el cual* realizan sus actos, sino que, por el contrario, constituyen precisamente el estudio *de esta misma acción*, de su estructura, de las motivaciones que hay tras ella, etc. Consecuencia de ello es que el proceso de conocimiento —en sí mismo un hecho humano, histórico y social— implica, cuando de estudiar la vida humana se trata, la identidad parcial entre el sujeto y el objeto del conocimiento. La elaboración de una noción satisfactoria de objetividad —único remedio para el mal— pasa por el cumplimiento de dos principios. En primer lugar, el estudio científico de los hechos humanos *no puede fundar lógicamente por sí solo* ningún juicio de valor. Ya lo decía Poincaré: las premisas del indicativo no tienen conclusión lógica en el imperativo. Las ciencias sociales son útiles «técnicamente» en la medida en que establecen relaciones entre ciertos medios y ciertos fines, y en la medida en que ponen de manifiesto las consecuencias implícitas en la adhesión a ciertos valores. En segundo lugar, el investigador debe esforzarse por llegar a una imagen adecuada de los hechos, evitando toda deformación provocada por sus simpatías o sus antipatías personales.

Pero estos principios son *mínimos*, y no bastan para evitar, por ejemplo, como sucede en Durkheim *(Las reglas del método sociológico)*, la asimilación, manifiestamente ideológica, de lo revolucionario a lo criminal. Weber argumentaría que los juicios de valor sólo intervienen en la *elección* y la *construcción* del objeto, y que, por tanto, es posible estudiarlo de manera objetiva e independiente de los juicios de valor, pues los elementos eliminados carecen de importancia. La argumentación es endeble. Sabemos que el resultado de un estudio viene determinado por los elementos elegidos, y los valores con los que se realiza la elección son los de una determinada clase social. El recorte crítico previo determina por entero el signo de la investigación: las categorías y los preconceptos implícitos e inconscientes con los que el investigador aborda los hechos tienen una influencia mayor de la que puede controlar: le cierran el acceso a una parte importante de lo real, sin duda a la parte que, desde la perspectiva de clase contraria, se consideraría esencial.

De ser cierto que, efectivamente, las ideologías penetran a través de los juicios de valor en el interior de las teorías sociales, «historizándolas» en el mal sentido (el del relativismo absoluto), el problema que se plantea es el de cómo decidir entre diferentes

teorías, por un igual «ideologizadas». El Lukács de *Historia y conciencia de clase* es en esto radical: el conocimiento que un ser tiene de sí mismo no es ciencia sino conciencia. En la medida en que todo pensamiento está por naturaleza íntimamente ligado a la acción, no es legítimo hablar de «ciencia» de la sociedad. Menos aún lo será contraponer una sociología conservadora y una sociología dialéctica. Lo que hay es una *experiencia de clase*, burguesa o proletaria, que se expresa en el plano de la descripción o de la explicación de los hechos humanos (véase *supra*, variables 1, 2 y 3). Esto no desemboca en un relativismo generalizado porque se admite la existencia de una verdad universal en la *conciencia límite* del proletariado revolucionario que tiende a suprimir las clases, a identificarse con la Humanidad y, sobre todo, a suprimir cualquier diferencia entre el sujeto y el objeto de la acción social, de la que todo pensamiento no es más que un aspecto parcial. Pero habría que agotar todas las posibilidades antes de aceptar una propuesta que nos deja sin ciencia.

La constatación de la contaminación ideológica de las teorías sociales no debe conducirnos a arrojar la toalla del conocimiento con demasiada ligereza. A fin de cuentas, hay valores y valores, o, lo que es lo mismo, las diferentes perspectivas e ideologías no se sitúan en el mismo plano, y de hecho sucede que ciertos juicios de valor permiten una comprensión de la realidad mayor que otros. Formulándolo como criterio, se diría que, entre dos teorías sociales antagónicas, el primer paso para saber cuál de las dos tiene un valor científico mayor es preguntarse cuál de las dos permite comprender a la otra como fenómeno social y humano y hacer patentes, a través de una crítica inmanente, sus consecuencias y límites. Lo que convierte a una de ellas en superior es, pues, su capacidad de absorber a la otra, de integrarla en sus categorías. Se trata de un criterio *interno*, que valora únicamente la potencia explicativa de las teorías, intentando dejar fuera, como *exterior* o, quizá mejor, como otro momento, el servicio de clase que puedan prestar, su capacidad transformadora o conservadora de la realidad existente.

La teoría admite esta distinción. Es más, gracias a ella el marxismo puede evitar el reproche de fatalismo, sin necesidad de abandonar su creencia en la objetividad de las leyes históricas. Cuando se argumenta que Marx desdeña la acción política y social, propicia el abandonismo, puesto que predice el advenimiento de cambios en la estructura de la sociedad independientemente de dicha acción, se está incurriendo en una falacia que, desde esta perspectiva, se nos

hace patente. Basta con entender que el sistema, con respecto al cual se formula una predicción, puede ser fácilmente tal que el propio predictor obre como un elemento causal junto con otros que desean realizar ciertos fines y que exhortan a otros más para que compartan esas ambiciones. Semejantes predicciones son predicadas en vista de la existencia de personas como ellos mismos como *participantes* dentro del sistema y no según la concepción fatalista de que el resultado deseado es independiente de la existencia de dichas personas.

En realidad, quienes atribuyen a Marx la posición reseñada lo confunden con Spinoza (o la libertad como «conciencia de la necesidad»). Puestos a disfrazarlo de algo, a Marx le viene mejor el disfraz de Bacon. Con él, piensa que la libertad no consiste en la independencia respecto de las leyes —de la naturaleza o de la sociedad, tanto da a estos efectos—, sino en el conocimiento de dichas leyes y en la posibilidad, ligada a dicho conocimiento, de hacerlas actuar según un plan para un fin determinado. La prolífica Agnes Heller ha expresado la misma idea de forma certera: «Las alternativas históricas son siempre reales: siempre se *puede* decidir en ellas de modo diferente de aquel en el que realmente se decide. No era *necesario* que el desarrollo social tomara la forma que ha tomado: fue, simplemente posible que se configurara así (o de otro modo)».[4] El marxismo no rinde culto a la necesidad; eso dejaría traslucir toda una concepción del pensamiento como ascetismo y autorrepresión, presente en la tradición marxista pero absolutamente opuesta al proyecto liberador de Marx.

La filosofía burguesa, por su parte, ha preferido aparecer como abanderada del antideterminismo absoluto, de la libertad (interior, eso sí) y del azar, aunque ni ella misma se lo pueda creer (es evidente que no hay libertad de acción posible sin conocimiento de las regularidades y leyes que rigen el medio de actuación, sea éste la naturaleza o el mundo social). De ahí que, en general, no haya tenido demasiados remilgos en aceptar el carácter científico del marxismo, confiando seguramente en que dicho carácter acabara constituyendo su propia cruz. Se equivoca Althusser cuando manifiesta que «los burgueses niegan al marxismo todo título científico», cuando se obstina en cifrar la especifidad de éste en *su* condición de ciencia. Los burgueses están tan interesados como el que más en conocer la realidad social: es suya y quieren conservarla. Pero Marx

4. A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, pág. 36.

no escribió *El Capital* para esto: «En cuanto al libro en sí conviene distinguir dos cosas: *los desarrollos positivos* que propone el autor, y *las conclusiones tendenciosas* que saca. *Los desarrollos constituyen un enriquecimiento directo para la ciencia,* puesto que las relaciones económicas reales son tratadas en él de una forma enteramente nueva, siguiendo un método materialista».[5] Lo específico del marxismo radica en el hecho de que articula esos dos elementos, y de que lo hace de una determinada manera, a saber, poniendo la totalidad del producto teórico al servicio de la misión histórico-emancipatoria de la clase obrera (las «conclusiones tendenciosas» a las que hace referencia). El conocimiento adquirido con las cautelas analíticas de la ciencia *fundamenta y formula racionalmente* un programa global de transformación revolucionaria de la sociedad.

También se equivoca Popper cuando caracteriza el marxismo como variante *sui generis* de la metafísica historicista y critica su análisis en cuanto «economicista» (y, por ello, «reduccionista»). Marx no construye una teoría histórico-filosófica universal y, por tanto, *suprahistórica* (es decir, metafísica); al contrario, lo que se propone es elevar la historia al rango de ciencia, cosa que lleva a cabo a base de extender al proceso histórico el ideal de explicación teórica, esto es, de explicación por recurso a teorías cuyo nervio son unas determinadas legalidades —que se diferencian de las de la ciencia natural por ser *concreciones histórico-lógicas* de una determinada circunstancia social (*históricas* en orden al estadio del proceso real mismo del que se trate y *lógicas* en orden a la teoría que capta y reconstruye dicha realidad). Por lo demás, el ataque popperiano a la dialéctica sólo vale para el caso de que se la entienda como un método sustantivo, con una lógica codificable propia (la pretendida «lógica dialéctica»), lo que no ocurre en los clásicos del marxismo. Para ellos la dialéctica constituye más bien un determinado enfoque del conocimiento, caracterizado por varias notas: 1) su atención a la ciencia; 2) su atención al factor historia en el dominio entero de la realidad (esto es, su consideración procesual de los fenómenos, tanto naturales como sociales); 3) su atención al

5. Carta de Marx a Engels de 7 de diciembre de 1867 en K. Marx-F. Engels, *Cartas sobre El capital*, Barcelona, Laia, 1974, pág. 150. En realidad, diez años antes ya se lo había anunciado a Lassalle: «[El trabajo que estoy redactando] es, en primer lugar, la *crítica de las categorías económicas*, o bien, si quieres [*if you like*], el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. *Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición*» (el subrayado es mío), *ibidem*, pág. 70.

factor revolucionario; 4) su atención, en fin, a la práctica como consumación del conocimiento (Lukács: *Lenin*) y a las totalidades concretas o, lo que es igual, su óptica totalizadora. No se trata, pues, de presentar la dialéctica como alternativa a la lógica formal. El enfoque dialéctico del conocimiento es una integración, más racional que otras, de la ciencia, la historia y la praxis social, que no presume de poseer medios más adecuados para la confrontación de hipótesis o la refutación de teorías. La dialéctica puede ser la metodología de las totalidades concretas presentes, pero la ciencia no es una totalidad concreta, es sólo un elemento de ella. Con otras palabras, el marxismo *dispone de* —pero *no se reduce a*— una ciencia de la historia.

Aunque quizá fuera mejor decir que es la historia la que no se deja reducir a ciencia, la que reclama, para ser aprehendida, el ámbito mayor del *conocimiento*. La historia no cabe en la ciencia porque es un referente ontológico excesivo, en el que hay individuos, clases, instituciones (iglesias, escuelas, ejércitos, gobiernos, partidos), fuerzas sociales, etnias, sectas..., todo ello en movimiento y en interrelación. Marx sabía que «la sociedad no consta de individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas a esos individuos».[6] El problema es si se puede hacer algo con tanta cosa sin definir una jerarquía, sin señalar cuál es el constituyente último de dicha realidad. Quizá sea ésta una actitud presocrática. Sólo en los primeros días de la ciencia natural era razonable o interesante sugerir, como Tales, que todo es agua; de la misma manera, sólo en los primeros días de la ciencia social sistemática fue razonable o interesante sugerir, como Marx y Engels, que todo acto, institución o relación social es fundamentalmente económico. Habría que decir entonces que la historia es un proceso sin sujeto: *como la naturaleza*. Pero de la naturaleza no existe una sola ciencia; ¿por qué seguir hablando, pues, de *una* ciencia de la historia?

6. K. Marx, *Elementos...*, cit., págs. 204-205.



Capítulo VIII
EL TIEMPO, INSOSLAYABLE
(A PROPOSITO DE RICOEUR)

Un sueño secreto de cartógrafo o de diamantista mueve la empresa histórica. Aunque la idea de historia universal deba ser siempre una «Idea» en sentido kantiano, a falta de constituir un «plano geometral» en el sentido leibniziano, no es ni inútil ni insensato el trabajo de aproximación capaz de acercar a esta idea los resultados concretos alcanzados por la investigación individual o colectiva. A este deseo de conexión de parte del hecho histórico corresponde la esperanza de que los resultados logrados por diferentes investigadores puedan acumularse por un efecto de complementariedad o de rectificación mutuas. El «credo» de la objetividad no es otra cosa que esta doble convicción de que los hechos relatados por historias diferentes pueden enlazarse y que los resultados de estas historias pueden complementarse.

PAUL RICOEUR

En realidad, la pregunta con la que se cerraba el capítulo anterior está condenada a permanecer sin respuesta en tanto no introduzcamos en el planteamiento toda otra calidad de variables o, si se prefiere enunciarlo más modestamente, en tanto no seamos capaces de modular el tema general de la historia mediante una serie de categorías auxiliares tales como ficción, tiempo, acción, etc., modulación en cierto modo obligada —o cuanto menos recomendada— por la no solución de las dificultades a las que nos ha abocado un enfoque acaso unilateral del problema de la inteligibilidad histórica. Pero la especificidad del autor que mejor ha tratado estos asuntos en los últimos tiempos, su diferencia respecto a los autores anteriormente abordados, exige inscribir, tanto a Paul Ricoeur como a muchos de los problemas que él ha ayudado a plantear, en el conjunto del pensamiento del siglo XX, en primer lugar, y en el de

sus manifestaciones más recientes, en segundo. Se me permitirán unas palabras a este respecto, a modo de preámbulo.

Parto de una base (o propongo una hipótesis, según se prefiera): la de que lo pensado en el siglo puede organizarse alrededor de la categoría de *tradición*,[1] que vendría a ser una unidad coherente de problemas que intenta dar cuenta de las incitaciones de su presente. La categoría sirve, por lo pronto, para excluir, porque no todo lo que se ha pensado durante este siglo merece el calificativo de contemporáneo, de la misma forma que no todo lo que se publica con fecha de hoy merece el calificativo de actual.

Los historiadores tienden a soslayar el problema por medio de un recurso francamente discutible, el de la *necesaria distancia*. Antes solía decirse que hasta el cabo de unos años no se disponía de toda la información —y, por tanto, tocaba esperar—, mientras que ahora se tiende a argumentar lo contrario: es tanto el caudal informativo a nuestro alcance que hay que aguardar un tiempo para separar el grano de la paja. Idéntica renuncia, bajo cualquiera de las dos formas, a encarar lo que nos ocurre, en este caso en materia de pensamiento. Ciertamente el expediente del aplazamiento resulta menos arriesgado que el de la intervención. Nadie recuerda hoy *La barbarie con rostro humano*. Como nadie recuerda hoy su grandilocuente arranque («Soy el hijo natural de una pareja diabólica, el fascismo y el stalinismo»), que más bien suena anacrónico, a pesar de su cercanía. Esto es casi un hecho. Pero también casi lo es que muchos de los argumentos que se utilizaban hace unos años para descalificar a los entonces llamados «nuevos filósofos» habían sido ya empleados diez antes como arma arrojadiza contra los estructuralistas, y ahí están muchos de ellos, aceptados por la comunidad filosófica como los nuevos clásicos.

El presente suele ser un reto que enfrenta a historiadores de la filosofía y a filósofos. Reto ante el cual los primeros tienden a retroceder, cuando en realidad ellos son quienes disponen de las claves para abordarlo. Todo autor se beneficia de la tradición a la que pertenece, obtiene de ella los necesarios elementos de inteligibilidad. Su problema es estar a la altura de lo heredado, para medir la adecuación entre esta herencia y su particular circunstancia. El

1. Me he referido con un poco más de extensión a este concepto, sus dificultades y (alguna de) sus aplicaciones en mi texto *Del pensar y sus objetos* (Madrid, Tecnos, 1988) pág. 39 y sigs.

historiador está en condiciones de separar el grano de la paja porque puede distinguir las voces de los ecos.

Se argumentará que eso le capacita para reconocer lo viejo, pero no para descubrir lo nuevo. Cómo pensar las rupturas, cuando las hay, o, lo que viene a ser igual, cómo saber que lo son. No depende del autor (ni, por tanto, de quien lo estudie). Lo nuevo lo determina el futuro. El sentido es el uso, y eso vale también para el discurso filosófico. Digo el uso, y no la interpretación, porque pretendo aludir al ejercicio del pensamiento más que a su contemplación. Cuando, a finales de los sesenta, Kuhn daba por concluida la posdata de *La estructura de las revoluciones científicas*, estaba lanzando una propuesta que ha terminado por dominar el panorama de la reflexión metacientífica hasta hoy, pero podía haberse quedado en una crítica tardía a Popper, o en un epígono de Merton. Este resultado final hay que agradecérselo, a partes iguales, a Kuhn y a quienes han dialogado con él. Porque ellos han refutado el reproche que inevitablemente los contemporáneos hacen a cualquier novedad, el viejo «eso ya estaba dicho». Lo nuevo en filosofía no tiene que ver con la enunciación, sino con el pensamiento. Una categoría es nueva cuando da lugar a un discurso diferenciado. Sólo entonces puede hablarse legítimamente de novedad. Acaso hubiera que reservar el término «moda» en filosofía para esos entramados de categorías que, habiendo recibido inicialmente una favorable acogida en el mercado de las ideas, aún no han probado su eficacia discursiva. *Buenas modas*, así, serían las que dan lugar a novedades.

Pero, nos guste o no, residimos en la bisagra del presente, y no sería conveniente una perspectiva histórica que nos volviera insensibles ante las urgencias de lo real. En ocasiones el término «moda» nombra inadecuadamente (por su connotación frívola y superficial) la voluntad de intervención en lo que hay, la tensión por dar cuenta de lo que nos pasa. No siempre entender lo pensado coincide con entender lo ocurrido. Con las palabras de hace un momento: cualquier discurso debe medirse en su doble relación con la tradición a la que pertenece y con la realidad que intenta hacer inteligible. Esta doble relación puede emplearse, al tiempo, como criterio diferenciador entre corrientes de pensamiento, porque es evidente que el equilibrio se plantea de forma específica en el caso del marxismo, en el de la analítica y en el de la hermeneútica, por citar tres líneas de fuerza dominantes en la filosofía del siglo XX. Pero no conviene ahora subrayar demasiado las diferencias.

Porque tal vez lo más característico del pensar de las últimas

décadas sea precisamente la tendencia a un cierto encuentro entre tradiciones. Bubner (*La filosofía alemana contemporánea*) prefiere designarlas temáticamente y, para ello, distingue entre fenomenología y hermenéutica; filosofía lingüística y teoría de la ciencia; dialéctica y filosofía de la práctica. La reformulación permite ir mostrando el contenido del encuentro en cuestión. La filosofía de la práctica de filiación marxista ha puesto en primer plano en los últimos años la necesidad de alcanzar un acuerdo con la teoría de la ciencia de matriz analítica. Todo el esfuerzo de un autor como Jon Elster, desde su temprano *Logic and society* hasta su reciente *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, pasando por los más conocidos, *Ulysses and the Sirens, Sour Grapes* o *Making Sense of Marx*, parece ir encaminado en esa dirección. Las obsesiones que lo recorren suelen ser siempre las mismas: racionalidad perfecta, imperfecta o problemática; irracionalidad o subversión de la racionalidad; marxismo frente a individualismo metodológico... Y lo que se dice de Elster podría igualmente ilustrarse mediante el importante libro de G. A. Cohen *La teoría de la historia de K. Marx*, cuyo propósito explícito es allegar la obra de Marx a la tradición de los Ryle, Hempel y compañía.

En idéntico sentido habría que valorar la aportación de Richard Rorty, cuya obra más conocida *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, representa, en definitiva, un ambicioso intento de reunir bajo el mismo techo teórico a Wittgenstein, Dewey y Heidegger, y que ha insistido posteriormente en la necesidad de dialogar con la hermenéutica («Method, Social Science and Social Hope», en *Consequences of Pragmatism*).

No se trata de elaborar un catálogo, sino de señalar momentos significativos. De lo que se está pensando sólo podemos hablar, por definición, en términos de indicios, de difusos signos de los tiempos. Pero, por difusos que sean, algunas propuestas se inscriben en ellos con toda claridad. Estoy pensando en *Conocimiento e interés* y, sobre todo, en *Teoría de la acción comunicativa*, formidable esfuerzo de Habermas por presentar su propio sistema. Asi como en los textos de Apel, en los que la sensibilidad de la «complementariedad» (la expresión es suya) resulta manifiesta.

Pero tal vez haya sido Paul Ricoeur quien ha mostrado un aliento comprehensivo, omniabarcador, sintético si se prefiere, mayor. El, tan claramente enraizado en la tradición hermenéutica, ha dedicado parte del primer tomo de *Tiempo y narración* a dialogar

con los modelos históricos de los analíticos anglosajones. Sin que quepa argumentar que esta incursión sea ocasional: ya *El discurso de la acción* recogía su intervención en un seminario celebrado a mediados de los setenta en el Centre National de Recherche Scientifique en París. Es más, una de las sugerencias integradoras que allí se deslizaba, la de la afinidad entre la teoría del texto, la teoría de la historia y la teoría de la acción, tiene su origen en la obra *The Explanation of Behaviour,* del analítico-aristotélico Charles Taylor. O las preguntas, en fin, que se plantea en el tercer volumen de *Tiempo y narración,* intenta responderlas, según sus propias palabras, «por medio de una conversación entre tres compañeras: la fenomenología, la historiografía, y la crítica literaria».[2] Lo que ahuyenta, desde un buen principio, el peligro de yuxtaposición heterogénea, de amontonamiento ecléctico, tan frecuente en propuestas paralelas, es la presencia de una categoría que actúa como elemento catalizador, precipitador: la categoría de tiempo. Es su presencia la que convierte la coincidencia de distintas constelaciones teóricas en auténtico *discurso.*

Reitero y enfatizo la palabra «presencia» porque su explicitación temática proporciona una auténtica clave de inteligibilidad para cuestiones planteadas con anterioridad por el mismo Ricoeur, incluso en el interior de *Tiempo y narración.* Pero ese aplazamiento del problema de *los tiempos* (en plural, porque él habla del tiempo histórico y del tiempo de ficción) hasta el último tomo, lejos de devaluar los dos primeros, permite captar mejor el sentido de su deriva, lo que equivale a decir la riqueza de sus preguntas iniciales y la trascendencia de las cuestiones que se plantea.

Porque no basta con atribuirle a Ricoeur la presunta tesis *la historia es una novela.* Su punto de partida es otro, un dato de experiencia, por más señas: la permanencia del acto de contar, la más permanente de las expresiones culturales de una sociedad. No es un dato trivial, ni mucho menos obvio. Cabe interrogarse: si la única finalidad de esas historias que se cuentan fuera el conocimiento objetivo de lo pasado, habría algo de sorprendente en el fenómeno. ¿Por qué los hombres no han demostrado idéntico tesón hacia otras esferas de lo real? ¿Por qué se han servido de formas en

2. Aunque en alguna ocasión, reconstruyendo su propia trayectoria, ha preferido referirse al «triángulo cultural» constituido por la hermenéutica alemana, el estructuralismo francés y la filosofía analítica anglosajona, «triple referencia que me permitió desarrollar mis propios intereses»; entrevista para *La Vanguardia,* Barcelona, 29-IX-87.

apariencia tan poco útiles para la conquista de la verdad? O aún más rotundamente: ¿se pretende deslizar la idea de que resulta irrelevante que las historias sean verdaderas o falsas? ¿O la de que entre novela e historia no hay diferencias insalvables?

No las hay insalvables, ciertamente, lo que no equivale a que no las haya en absoluto. Lo que se afirma es que tanto la historia en cuanto ciencia como la narración ficticia obedecen a una única operación configurante que dota a ambas de inteligibilidad y establece una analogía *esencial*. Tal operación mediadora es la *trama*, a través de la cual los acontecimientos singulares y diversos adquieren categoría de historia o narración. La trama confiere unidad e inteligibilidad a través de la «síntesis de lo heterogéneo». Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de ser «integrado en una trama», esto es, de ser integrado en una historia.

Pero sería engañoso interpretar lo anterior como si la narración constituyera simplemente una nueva (¿nueva?) forma de transmitir una información preexistente. Cuando decimos que en virtud de la trama se reúnen fines, causas y azares en la unidad temporal de una acción total y completa, o cuando sostenemos que la continuidad de los acontecimientos narrativos se debe al significado que adquieren mediante las conexiones biográficas de los individuos o grupos que en ellos participan, estamos atribuyendo a la narración un carácter particular, a saber, el de *procedimiento de producción de sentido*. Por este lado, pues, la hipotética cientificidad de la historia en modo alguno podría aproximarse al modelo de cientificidad propugnado por la historiografía de cuño neopositivista. Pero no porque se renuncie al conocimiento de los universales, del rango que sean, sino más bien porque la universalidad a la que desde aquí se apunta es una universalidad de distinto tipo a la perseguida por el historiador cientificista. No interesa la universalidad que se obtiene de descubrir el carácter repetible de todo hecho (¡menudo descubrimiento!), sino la que brota del contacto con las determinaciones permanentes, esenciales, del ser humano.

Esa parece la perspectiva adecuada: la del *quién*, mucho más que la del *qué*. «La historia narrada dice el *quién* de la acción», pero también el *quién* de la narración. La narración identifica el sujeto mediante el relato de las propias acciones (de su obrar y de su sufrir). Un específico «conócete a ti mismo», inencontrable en cualquier otra ciencia humana, se halla en juego en la historia. Volvemos de esta manera al estímulo inicial. No hay, para el sujeto,

conocimiento inmediato ni permanente de sí, sino sólo una continuada re-apropiación por la mediación de signos, símbolos u obras culturales. La razón última de nuestro contar somos nosotros mismos, la configuración de nuestra propia identidad. Intentamos saber, por fin, quiénes somos. Y lo que vale para el agente individual, piensa Ricoeur, vale igualmente para el agente colectivo. También las sociedades se crean a sí mismas contándose. De ahí que sea lícito afirmar que la historia de un pueblo constituye su autobiografía.

Así las cosas, este planteamiento quedaría ubicado en un lugar equidistante entre una concepción ingenuamente narrativa de la historia y otra que pretende eliminar el elemento narrativo y, en definitiva, el elemento temporal, como es el caso de las teorías neopositivistas. El «ingenuamente» quiere advertir contra identificaciones precipitadas: «La historia, si se la compara con la narración literaria, no es más que un semirrelato con semipersonajes», ha declarado el propio Ricoeur. Destaquemos lo que más importa ahora. Ha sido precisamente Milan Kundera, escritor por el que Ricoeur ha manifestado en más de una ocasión su interés, quien ha definido a los personajes como «egos experimentales» de los que se sirve el autor para examinar hasta el fondo algunos de los grandes temas de la existencia. Es éste un enfoque para el que, obviamente, no sirve la dicotomía lenguaje descriptivo/lenguaje emotivo. Es inútil definir el relato de ficción como un discurso sin referencia, entre otras cosas porque el vocabulario fregeano no admite aquí aplicación. La ficción se entiende mejor en términos de exploración de mundos posibles: los mundos proyectados fuera de sí por el texto. De donde se desprende una interpretación de la novela como un *laboratorio de lo imaginario* o de la literatura en general como un *laboratorio de experiencias temporales*, las cuales, a pesar de no haber ocurrido, nos proporcionan ricas informaciones sobre el tiempo vivido.

Pero renunciar a la terminología fregeana no implica, por sí solo, renunciar a plantearse el problema de la verdad, sino más bien aplazar el momento de su aparición. Hasta aquí se ha hablado de procedimientos y de própositos: de unas estructuras formales a las que dota de sentido —que son activadas por— el sujeto. Acaso por lo que haya que preguntarse en adelante sea por la realidad o, más concretamente, por la diferente manera en que historiografía y crítica literaria refiguran (entendiendo por refiguración «la potencia de revelación, de transformación ejercida por las configuracio-

nes narrativas cuando se aplican a la acción y el sufrimiento reales» tal como ha propuesto Ricoeur) eso que llamamos realidad. Pero no parece que la respuesta pueda surgir de un careo directo entre ambas. Se requiere la presencia de aquella «tercera compañera» antes aludida, la fenomenología. El modo en que ella plantea el tema del tiempo va a constituir un auténtico *test* para pensar las diferencias entre la historia y la ficción y, más allá, va a servir para empezar a conformar lo que, todo lo provisionalmente que haga falta, podríamos denominar un *horizonte ontológico*.

La meditación agustiniana sobre el tiempo, la inevitable reflexión de las *Confesiones* «¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé» (XI,14,17), expresa paradigmáticamente la dificultad de la idea, a saber, la existencia de una clara y nítida experiencia de la temporalidad que parece hallarse, en cambio, en los límites del lenguaje, en la frontera de lo inefable. En cierto modo podría hablarse de una opción que recorre el pensamiento occidental por entero, la opción entre una consideración objetiva y subjetiva del tiempo. Una particular modulación de esta opción mayor sería la aporía, que la fenomenología en cuanto «experiencia profunda del» tiempo permite plantear, entre tiempo vivido, en tanto que tiempo mortal, y el tiempo cósmico, cuya inmensidad nos ignora. (Digo «una particular modulación» porque el punto de vista fenomenológico tampoco agota la perspectiva subjetiva. Así, el interés por nuestro «hablar sobre» el tiempo, que anima a la filosofía analítica, aceptando los confines del sujeto, se instala en el territorio de la economía conceptual, nítidamente diferenciable del de la intensidad espiritual en que habita la fenomenología.)

Pues bien, es en este contexto de polarización entre los tiempos en el que el tiempo histórico despliega su particular eficacia. Perplejidades como ¿qué experiencia cabe de lo fugaz por definición? ¿Qué hay entre el ya-no y el todavía-no?, que parecían abocar inexorablemente en el vértigo especulativo (tipo «el tiempo es la eternidad en movimiento»), intentan resolverse a base de vincular la suerte del tiempo humano a la de los objetos del mundo. Dicha vinculación se lleva a cabo por medio de tres conectores específicos —el calendario, la sucesión de generaciones y los documentos en tanto que restos, vestigios o huellas—,[3] que resuelven la discordan-

3. Este tema, solamente anunciado al principio de la segunda parte (vol. I) de *Tiempo y narración*, es tratado en extenso por Ricoeur al principio de la segunda

cia entre tiempo mortal y tiempo cósmico a base de reinscribir el primero sobre el segundo. Con otras palabras, si aceptáramos que la cuestión de *qué es el tiempo* es una cuestión objetiva, susceptible de ser abordada en el ámbito de la ciencia, en tanto que la de *lo que sentimos del tiempo* representa la cuestión subjetiva por excelencia, planteable por un discurso fenomenológico en la esfera de la conciencia, entonces bien pudiera decirse que la historia se esfuerza por articular objetividad y subjetividad preguntándose por *lo que nos pasa en el tiempo.*

Pero hablando así, estamos desbordando los límites del mero discurso histórico. En su libro *La forma del tiempo,* Elliot Jaques sostiene que el tiempo humano suma a lo que él llama «eje temporal de la sucesión», al que ajustamos nuestros calendarios y relojes, el «eje temporal de la intención», en el que nos proponemos, planeamos o tratamos de realizar algo: todo ello también forma parte de *lo que nos pasa en el tiempo.* A lo que se ha dicho sobre los procedimientos para rescatar el pasado, para concederle *carta de realidad,* habría que añadirle ahora una consideración, siquiera breve, acerca del futuro. Consideración que no se pretende simétrica con lo recién planteado respecto al pasado. Uno y otro presentan diversas modalidades de existencia o, tal vez fuera mejor decir, residen en diferentes lugares: el pasado en la memoria y el futuro en la capacidad de los sujetos para anticipar y afrontar lo que está por venir. «Moverse hacia el futuro, ha escrito Yakov F. Askin,[4] no es en modo alguno navegar hacia una constelación que existe ya, pero que aún no ha sido alcanzada. Moverse hacia el futuro es crear el futuro.»

Pero no se trata de desdibujar el discurso histórico, sino más bien de mostrar cómo la introducción de la idea del tiempo y de sus aporías proporciona a dicho discurso un impulso teórico que le permite, más en general, plantear el tema de la acción humana. Esta ampliación de las competencias no tiene por qué dañar nuestra pretensión, no abandonada, de profundizar en las diferencias entre historia y ficción. Aludiendo a la memoria o al recurso a los documentos se estaba subrayando la especificidad del modo en que

sección («Poétique du récit. Histoire, fiction, temps») de la cuarta parte de dicha obra (véase vol. III. *Le temps raconté,* París, Seuil, 1985, págs. 153-184). En castellano han aparecido hasta el momento los dos primeros volúmenes, en Madrid, Cristiandad, 1987.

4. Yakov F. Askin, «El concepto filosófico del tiempo», en el volumen colectivo *El tiempo y las filosofías,* Salamanca, Sígueme, 1979, pág. 155.

el historiador se somete a lo que en un determinado momento ocurrió o, lo que viene a ser lo mismo, la manera particular en que piensa la realidad del pasado («lo real en el pasado», prefiere decir Ricoeur). La ficción, por su parte, también aspira a *lo real*, sólo que por sus propios medios. Frente a la reinscripción del tiempo mortal sobre el tiempo cósmico operada por la historia, la ficción lleva a cabo variaciones imaginarias sobre el tema de la fisura que separa las dos perspectivas del tiempo. Lo imaginario potencia la experiencia temporal común, dando lugar a una exploración de lo posible exenta de las constricciones de lo histórico (aunque sometida, cómo no, a las suyas propias).[5]

Obviamente, esta línea argumentativa podría prolongarse si examináramos los diferentes efectos de sentido perseguidos por una y otra. Dos citas de autoridad para pasar rápidamente por encima de este asunto. Una, de sobra conocida, de la *Poética* de Aristóteles: «Resulta claro [...] que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, *lo posible* según la verosimilitud o la necesidad» (el subrayado es mío). Otra, algo menos reiterada, de Polibio: «[...] puesto que no igual, sino opuesto, es el fin de la historia y de la tragedia: la tragedia debe, con los discursos más convincentes, impresionar al auditorio y momentáneamente seducirlo; la historia en cambio, con la verdad de los hechos y de los discursos, debe convencer y ser al mismo tiempo una enseñanza perenne para quien ama el saber: en una, aunque sea falso, tiene su dominio lo *verosímil* que ilusiona engañosamente a los espectadores; en la otra lo *verdadero*, que sea útil a quien ama el saber»[6] (el subrayado es mío). Pero, por curioso que pueda resultar, esta insistencia en lo que separa la historia de la ficción no nos ha alejado del tema anunciado de la acción humana, sino que parece habernos adelantado alguna de sus determinaciones. Porque tanto la apelación a lo posible, como el planteamiento de las funciones que deben cumplir historia y tragedia, sólo pueden desarrollarse en

5. «¿Cómo explicar las angustias y sufrimientos de la creación artística? ¿El cuasi-pasado de la voz narrativa no ejerce un constreñimiento sobre la creación novelesca, un constreñimiento interior y tanto más imperioso cuanto no se confunde con la exigencia exterior del hecho documental? Y la dura ley de la creación —"dar" de la manera más perfecta la visión del mundo que anima a la voz narrativa— ¿no simula, hasta hacerse indistinguible de ella, la deuda de la historia con los hombres del pasado, para con los muertos?, P. Ricoeur, *Le temps raconté*, cit., págs. 278-279.

6. En J. Lozano, «Entre la historia y la ficción: el discurso histórico», *Debats*, n. 27, marzo de 1989, pág. 18.

el marco de una idea de la historia que abarque también la dimensión de futuro, tal y como, por ejemplo, ha sostenido Koselleck (*Futures past*), al definir la historia como un intento de mediación entre el espacio de la experiencia y el horizonte de las expectativas —entre lo que ya sabemos porque lo hemos vivido y es pasado, y lo que esperamos, deseamos o tememos que ocurra— o, lo que probablemente sea su equivalente, en el marco de una *teoría de la acción histórica*.

La imagen del proceso histórico como «un amasijo de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío», según la expresión de Benjamin, o la pretensión de una historia orientada resultan insostenibles a partir de lo expuesto. Los hombres no sólo se hallan instalados en una cierta temporalidad, sino que también generan su propia temporalidad. Lo cual no debería interpretarse en un sentido simplistamente lineal, de acuerdo con el cual lo único que ellos habrían hecho es acelerar el ritmo de ese continuo, sino en el más complejo de que existen una serie de tiempos que se desarrollan en planos distintos, en el sentido de que hay situaciones con finalidades no homogéneas. Este punto de vista cualitativo e intensivo parece el único adecuado para reflejar la complejidad de la acción humana. Por eso, siguiendo la indicación de Mannheim (*Ideología y utopía*), se pueden delimitar las grandes corrientes del pensamiento político en función de su comportamiento temporal: tiempo de las ilustraciones y de la razón, tiempo industrial del positivismo, tiempo revolucionario de las grandes transformaciones sociales...

Pero esas diferentes actitudes frente al tiempo emergen a la superficie de la conciencia merced a la existencia de sus correspondientes sistemas simbólicos que cumplen, de esta forma, la función de liberar —se entiende: para el conocimiento, es decir, de organizar— la particular experiencia temporal. No hay aprehensión posible de un tiempo no interpretado, no simbolizado, por la misma razón por la que decimos que no cabe experiencia alguna sin mediación simbólica verbal o no verbal. La diversidad de sistemas simbólicos que organizan dicha experiencia halla de este modo su razón de ser última. Tras ella se trasluce, unas veces tenua y otras nítidamente, la diversidad de sujetos colectivos existentes y coexistentes a lo largo de la historia, así como la diversidad de objetivos posibles que ellos se han marcado, y continúan marcándose.

Sin embargo, no estoy nada seguro de que el tránsito entre pasado y presente pueda plantearse tan fluidamente, con la simple ayuda de una conjunción copulativa y el cambio de tiempo... del

verbo. Tal vez estemos dispuestos a aceptar, sin poner demasiados problemas, la pluralidad de puntos de vista para interpretar el pasado, pero nos resulta mucho más costoso mantener idéntica convicción a la hora de relacionarnos con el presente. Cualquier experiencia presuntamente común pierde de inmediato ese carácter al aparecer ante nuestros ojos como una propuesta abierta, indeterminada, que lo real hace a sus intérpretes. Lo real desde este nuevo prisma rompe a hablar a partir del momento en que una de sus propuestas es recogida por un sistema simbólico e incorporada a su estructura de funcionamiento. En este momento lo real, más que *mostrar su sentido, obtiene una determinada cualificación.* Con las palabras de Weber: «Los hechos no sólo están allí y suceden, sino que tienen un significado y suceden a causa de ese significado».

Entender lo que pasa, incluyendo en este capítulo entender lo que nos pasa, implica un trabajo de desmontaje, de desconstrucción (hablando con una cierta impropiedad) de lo que nos encontramos en tanto que producto. Ello presupone, antes que nada, reconocer su condición de *efecto* de una estructura global preexistente. Lo que no hay en ningún caso son hechos, sucesos, fragmentos de mera positividad: no son ésos los materiales con los que trabaja la comprensión. No resulta fácil adoptar la *correcta disposición,* entre otras razones porque no se suele ser consciente del propio sistema simbólico. Y no se suele serlo por razones de autofundamentación: admitir la condición relativa del lugar desde el que se habla parece dejarnos, siquiera por un instante, sin lugar alguno desde el que hacerlo. Pero también, y posiblemente sobre todo, por razones de orden práctico: no nos sentimos capaces de enfrentarnos a la vulnerabilidad, a la precariedad, de esas nociones —como «realidad» sin ir más lejos— con las que creíamos tener bajo control nuestro presente.

Si superamos estas resistencias, nos introducimos en una perspectiva abiertamente cualitativa, para la que nos habrá de resultar de interés la ayuda de la categoría de acontecimiento. El acontecimiento designaría ese resultado obtenido por la aplicación de una determinada red de significaciones. De ahí que le negáramos en el párrafo anterior valor de conocimiento a ciertos materiales. Para entender lo que sucede, no basta con observar que determinadas personas actúan de determinadas maneras. Sabemos lo que significa esa manera de actuar cuando la insertamos en un sistema simbólico. Parafraseando a Clifford Geertz, el acontecimiento es una

realización única de un fenómeno general. Su comprensión, por tanto, sólo será accesible en tanto que sepamos establecer la red de significados del que extrae su sentido.

El orden más grave de problemas se plantea porque, como es obvio, ningún suceso del mundo lleva escrito en la frente el sistema simbólico en el que debe ser insertado para adquirir la categoría de acontecimiento. Más aún, nada en el territorio de los principios impide pensar que un mismo evento pueda ser vinculado con diferentes esquemas globales.[7] La complejidad de lo real muestra entonces su dimensión más conflictiva al revelarse como una complejidad intensiva, cualitativa. En el límite, cualquier hecho resulta susceptible de ser activado en su sentido —esto es, de ser interpretado— desde un número, indeterminable de antemano, de sistemas simbólicos. Imposible adaptar el programa, el célebre y ya citado *mostrar las cosas como sucedieron (er will bloss zeigen es eingentlich gewessen)*, a lo que nos preocupa. El correlato más próximo, que probablemente sería *contar las cosas tal como son*, debe ser sustituido por este otro, sólo en apariencia más modesto: *contar las cosas tal como nos pasan*. Así formulado, el lema nos devuelve en cierto modo al punto de partida porque, en efecto, ¿cómo se cuenta —cómo *se da cuenta de*— lo que nos pasa? ¿Mediante qué procedimiento lo real libera un máximo de sentido? ¿Cómo se consigue mostrar el carácter *poliédrico* de determinadas acciones? ¿Disponemos de un discurso que teorice las diferentes *calidades de acción?*

Quizá lo que pudiéramos denominar *exceso de sentido* de determinados acontecimientos del presente, lo que hace que tendamos a considerarlos como futuros *acontecimientos históricos*, sea precisamente dicha condición múltiple, polivalente, esa inagotable disponibilidad a *una lectura más*, que parecen ofrecer. Y que se constituye en obstáculo para el conocimiento, es vivida como *opacidad* por sus contemporáneos, a causa de una circunstancia específica que nos afecta en cuanto miembros de sociedades industriales avanzadas. No se trata sólo como ha señalado Abel Jeannière,[8] de los problemas dramáticos planteados por el desajuste entre los ritmos del devenir personal y los de la sociedad; se trata, más en general, de que no disponemos de modelos para poner de acuerdo las repre-

7. El antropólogo norteamericano Marshall Collins se ha referido a este fenómeno en su libro *Islas de historia*, Barcelona, GEDISA, 1988), ejemplificándolo en el asesinato del célebre capitán James Cook en las islas Hawai en 1779.

8. A. Jeannière, «Las estructuras patógenas del tiempo en las sociedades modernas», en el volumen colectivo *El tiempo...*, cit., págs. 126-145.

sentaciones nuevas del tiempo social con los antiguos símbolos que todavía estructuran nuestra experiencia del tiempo. Los fenómenos provocados en este ámbito por la industrialización pueden ser calificados como auténticos fenómenos de desestructuración de los universos simbólicos heredados del pasado o, más directamente, como hechos de desimbolización. Exagerando un tanto (aunque no demasiado): no tenemos con qué pensar el *tiempo de la acción.*

Pero si ésa es la tarea pendiente, ya disponemos de algunas indicaciones, se diría que diseñadas a la medida de nuestra dificultad. La *resimbolización de nuestra experiencia temporal* (Ricoeur) por emprender se ha de elaborar en aquellos «laboratorios de lo imaginario» antes aludidos. A fin de cuentas, como ya se dijo, es su labor primordial. Lo que se señaló como el punto de partida del discurso de Ricoeur, la permanencia del acto de contar, muestra ahora —en sentido propio: al aplicarlo a nuestro presente— toda su potencia: «Relatando historias, los hombres articulan su experiencia en el tiempo, se orientan en el caos de las modalidades potenciales del desarrollo; jalonan de intrigas y de desenlaces el curso demasiado complicado de las acciones reales de los hombres».[9] No conocemos otro modo de desbloquear el presente, de hacerle perder ese carácter de *tiempo suspendido* al que parece haberle condenado la sociedad moderna. En forma de propuesta: hay que rehabilitar el presente, ese presente al que nos referíamos críticamente en la introducción, para la historia, restituirle su función mediadora respecto a lo posible (a lo no-consumado, que hubiera dicho Bloch) a través de la cual vehiculamos nuestras ilusiones, esperanzas y sueños.

9. P. Ricoeur, «Introducción» en *ibídem*, pág. 18.

EPILOGO
RECONSIDERACION A LA BAJA DEL SUJETO

> Todo lo que sucede lleva tal adelanto
> a nuestra intención que jamás le damos alcance
> ni experimentamos cómo surgió realmente.
> [...]
> Las grandes palabras, pronunciadas en los tiempos
> cuando el suceder era aún visible, no son nuestras.
> ¿Quién habla de victorias? Sobreponerse es todo
>
> R. M. RILKE, *Requiem*

En otro lugar[1] he propuesto definir al sujeto como una categoría bifronte. Uno de los frentes, la memoria, miraría al pasado, en tanto que el otro, la capacidad para proponerse fines, estaría orientado hacia el futuro. Desde su misma formulación este planteamiento remite a —o le subyace, como se prefiera— una determinada concepción de la temporalidad no exenta de problemas. A alguno de ellos quisiera referirme en lo que sigue, en la perspectiva de utilizarlos como ocasión para mostrar que el sujeto que postulo es irremediablemente débil (esto es, frágil, torpe).

Por lo pronto, la categoría permite recuperar un modelo de conocimiento diferente al diseñado por la ciencia galileano-newtoniana, que excluía al sujeto. La comprensión, gracias al sujeto, no sólo tiene *donde* alojarse sino también, y quizá sobre todo, *a qué* aplicarse. Probablemente no proceda ahora reiterar los conocidos argumentos acerca de las virtudes y los límites de la comprensión

1. *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986. Buena parte de lo que se plantea a continuación prolonga —quiero pensar que en un sentido autocrítico— lo allí expuesto. No se pretende, por tanto, *abundar* en lo ya dicho —lo que suele ser indicio inequívoco de *escasez*— sino más bien avanzar en la dirección de ese diálogo con uno mismo que, como se sabe, constituye la esencia del pensamiento

y, menos aún, entrar en el capítulo de las relaciones, nunca resueltas del todo, con la explicación. Sí, en cambio, valdrá la pena dejar dichas dos cosas. La primera, que sería injusto, en el sentido de desigual, contraponer el procedimiento explicativo al momento comprensivo. Para ver si, efectivamente, hay antagonismo, complementariedad o coincidencia, tendríamos que ver ante todo de qué procedimiento es el momento nuclear, o básico, la comprensión. Qué específico tipo de conocimiento autoriza o funda.[2] La segunda cosa por decir hace referencia al nexo entre comprensión y sujeto, que va más allá de la hospitalidad o la receptividad. Entiendo que la comprensión en sentido amplio —y en este caso en la modalidad del reconocimiento— representa uno de los mecanismos constituyentes del sujeto. O sea, que éste emerge merced a la mirada ajena, aunque no le deba a ella su existencia real. Se trata de un delicado vínculo que en su texto *Humanismo del otro hombre* Lévinas ha formulado recurriendo a la siguiente cita del *Talmud de Babilonia*: «Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?». Un sujeto así no proporciona cobertura al subjetivismo ni al solipsismo (entre otras razones porque aquel que sólo sabe de sí termina desconociéndose).

Por supuesto que hablar de un doble frente tiene mucho de convencional. Igual que lo tiene distinguir entre los problemas del conocer y del obrar, pero ambas distinciones son de utilidad: de ahí su reiterado empleo en la literatura filosófica por encima de cualquier casuística. He mencionado las dos parejas con la idea de asociarlas, de vincular, especialmente a efectos de exposición, conocimiento con memoria de un lado, y obrar con capacidad teleológica, de otro. Habría un argumento, algo grueso ciertamente, a favor de esta asociación. Si más no, se puede afirmar que el máximo obrar que admite el pasado es el del conocimiento (y es un obrar en sentido figurado), del mismo modo que el máximo conocimiento que tolera el futuro es la anticipación de lo que los hombres harán. El argumento, hay que aceptarlo, es más negativo que positivo: todavía no dice nada sobre las determinaciones del sujeto. Se limita tan sólo a acotar los campos.

2. El procedimiento habrá de ser fundamentalmente narrativo. Por otra parte, la comprensión se pretende —y tal vez esté en condiciones de serlo— un criterio más abarcador. El antagonismo con lo natural podría resumirse en esta doble formulación: ¿qué se puede hacer con las cosas sino explicarlas?, ¿qué se puede hacer con los acontecimientos humanos sino narrarlos? Estos supuestos operan en lo que sigue.

Dificultades del conocer

Un conocimiento relacionado con la memoria habrá de encarar unas dificultades específicas. A diferencia de otro tipo de conocimientos, este del sujeto no puede en primera instancia reclamar como cosa suya esas experiencias artificialmente producidas —los *experimentos*— de los que se suele servir el discurso científico objetivista. Pero, al margen de que existan contrapartidas, no habría que precipitarse en identificar esta carencia con imprecisión, vaporosidad o confusión. Marguerite Duras ha bablado, por ejemplo, de «la exactitud de la desesperación». Lo que sucede es que para alcanzar ese nivel se requiere «un largo y penoso noviciado que sólo las personas más puras tienen el valor de afrontar».

Los términos son abiertamente cualitativos, con lo que cualquier tentación psicologista queda ahuyentada. Podría decirse que la función de la memoria consiste en cualificar las situaciones vividas por el sujeto. Dicha calidad no se muestra en el momento de ocurrir, sino que es cosa de su reconstrucción. En el presente, lo real aparece como un continuo de experiencia. Lo que denominamos *situaciones* posee una existencia exclusivamente gnoseológica y, más en particular, narrativa. Las reconocemos como tales situaciones e identificamos su carácter, su naturaleza, al referirlas, esto es, al contarlas. A menudo se trata de recortes de experiencia que en su momento no provocaron reacción alguna: a lo sumo estupor, perplejidad. Nada hay en ello de extraño. A fin de cuentas, es un tópico filosófico el del necesario retraso del conocimiento respecto a la vida. El hombre *experto* no constituye una excepción. Su diferencia respecto a aquellos a quienes *todo les viene de nuevo* es que, en el caso de aquél, el relato se anticipa casi automáticamente (el sujeto se dice a sí mismo: «ésta es una de aquellas situaciones en las que...», y obra en consecuencia). He aquí, pues, una de las funciones de la memoria: permitir el reconocimiento de las nuevas situaciones. Así es como la memoria se integra en el conocimiento o como el conocimiento pasa a poder ser considerado como un ejercicio desviado de la memoria, que de las dos maneras se puede decir.

Probablemente el mecanismo se ha ido creando con el objeto de regular nuestras relaciones con el mundo, para controlar el exceso de realidad que la existencia nos ofrece. El equilibrio no siempre es

fácil. En un extremo estaría la figura del Funes de Borges,[3] devorado por su propia memoria. En el otro se hallaría la agitación ciega, el obrar errático de quien aún no ha podido conformar una memoria. Es más que dudoso que se puedan experimentar determinadas situaciones cuando se carece de un lenguaje propio, cuando apenas se tienen historias que contar.[4] ¿Qué ocurre entonces con las experiencias reales, con lo que en efecto pasa? El levemente insoportable Kundera ha escrito a este respecto: «...el objetivo hacia el cual se precipita el hombre queda siempre velado. La muchacha que desea casarse, desea algo totalmente desconocido para ella. El joven que persigue la gloria no sabe qué es la gloria». Tal vez haya que leer los gestos de ambos y no sus ideas, pero en cualquier caso «aquello que otorga sentido a nuestra actuación es siempre algo totalmente desconocido para nosotros».[5] Pero no entremos más por el momento en el territorio del obrar.

Estábamos en que el equilibrio no es fácil. La memoria no es ni mero receptáculo del pasado, ni neutra administradora de lo vivido. Por el contrario, es parcial, deformante, interesada. Con una parcialidad y una deformación que a menudo nos confunde. Porque no es sólo que la memoria crezca, que el equilibrio entre pasado y futuro tienda, inexorable, a romperse en favor de aquél. Quedarse en esto equivaldría a aceptar un planteamiento cuantitativo de la propia experiencia. Se trata además de que la memoria cambia de signo, dirige sus preferencias hacia otros momentos y otras vivencias a medida que pasa el tiempo. El desplazamiento, quede claro, informa del presente, de la evolución del propio sujeto, no de la verdad de la evocación. Pero no es menos cierto que nadie puede prohibirle a dicho sujeto definir su experiencia originaria, aquello

3. Con variaciones, el tema es recurrente en él. «Se conjetura que no queda lejos la fecha en que la historia no podrá ser escrita por exceso de datos», manifestaba en uno de sus últimos artículos periodísticos (*El País*, 15-III-86).

4. Ello reforzaría la aguda observación de S. Pániker: «Es una característica de la gente joven hablar con nostalgia del pasado. La nostalgia es un sentimiento más propio de jóvenes que de ancianos. Son siempre los jóvenes quienes mayormente se refieren a "aquellos viejos tiempos del pasado". Tal vez sea una manera de autoconcederse consistencia, leyenda, experiencia, genealogía» (*Primer testamento*, Barcelona, Seix Barral, 1985, pág. 259). Alasdair MacIntyre, en su *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987), ha hecho afirmaciones concurrentes en lo esencial con lo que aquí se está planteando. Por ejemplo: «Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás» pág. 261.

5. M. Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1985.

a partir de lo cual todo lo que siguió apenas alcanzó la categoría de epígono. Quizá sea un privilegio del sujeto determinar su momento de autenticidad. Por supuesto que el privilegio puede tener sus costos. El caso es si se está dispuesto a correr con ellos. Quien localiza el germen de su identidad en la niñez, pongamos por caso, quien piensa, con Cocteau, que «la infancia sabe lo que quiere. Quiere salir de la infancia. El malestar empieza cuando sale de ella», parece quedar obligado a una representación de la propia existencia adulta en términos de viaje. Viaje, huida o deriva de la que ya sólo puede importar el regreso o, tal vez mejor, que queda definida por el regreso. Regreso que se identifica con la muerte, única intensidad a la altura del origen.

Subrayando este aspecto móvil y cambiante de la relación del sujeto con su pasado se pretende destacar la sensibilidad del instrumento de la memoria respecto al tiempo. Dicha sensibilidad, a su vez, tampoco viene exenta de problemas. La asociación propuesta entre conocimiento y memoria en ningún caso puede significar una reducción del uno a la otra. La evolución de la memoria implica, aunque sea tácitamente, una cierta gestión del olvido. Dicho de otra forma, la memoria también se deja pensar como una variante de autodesconocimiento, de opacidad propia. La opción por un determinado momento como criterio de la reconstrucción biográfica comporta, inevitablemente, un ensombrecimiento de los restantes momentos. Pero aún hay algo más. Puede ocurrir que nuestra opción resulte escasamente inteligible, que nos coloque «frente a nuestro propio pasado sin comprenderlo de ningún modo», por utilizar las palabras de Simmel.[6] En el ejemplo anterior de la niñez la época elegida se define precisamente por el hecho de que el protagonista no sabe, ni puede saber, que ahí se está decidiendo el signo de su vida, lo que introduce en el enfoque un insoluble elemento de irracionalidad. Primer aviso, pues, contra una excesiva confianza en la bondad gnoseológica de la memoria. Segundo aviso: sus contenidos nunca están del todo en nuestro poder. De entrada porque muchos de ellos no constituyen una experiencia exclusiva, sino que pertenecen a una colectividad, en ocasiones en un sentido tan amplio que puede llegar a abarcar incluso a quienes no vivieron aquello. La memoria histórica de una sociedad puede ser más fuerte y trascendente que la individual de sus componentes. Siguiendo los términos de Maurice Halbwachs, podría hablarse «de un espacio y un tiempo

6. Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, pág. 98.

colectivos, y de una historia colectiva» que envuelve a los espíritus individuales.[7] Pero es que, además, ni siquiera las experiencias presuntamente privadas están definitivamente a salvo de la agresión exterior. Con frecuencia la condición adulta, o simplemente más reciente, se impone y sonreímos, o incluso nos avergonzamos, de algún lejano e ingenuo recuerdo.

No parece, por tanto, posible proyectar sin más el modelo de relación que el sujeto mantiene consigo mismo y con su pasado por medio de la memoria a la relación con los demás hombres, tanto presentes como pretéritos. La comprensión sólo parcialmente repite dicho procedimiento. Con los avisos y las dificultades señaladas ya se ha avanzado algo sobre este asunto. Lo peor de la figura de la memoria es el tipo de vínculo que sugiere respecto a su objeto. Un vínculo inmediato, intuitivo, visual, en el que los otros provocarían en nuestro interior el mismo género de resonancia que provocan nuestros recuerdos, los cuales, como es bien sabido, pasan ante nuestra memoria como si de una película se tratara. Y así, de la misma manera que la inteligibilidad de un recuerdo exige el esfuerzo de colocarnos mentalmente en la situación pasada, la comprensión de los otros requerirá que, de algún modo, nos pongamos en su lugar, vivamos lo que ellos o nos identifiquemos con su obrar. La idea ha sido expresada mediante diferentes categorías a lo largo de la tradición historicista, pero a todas ellas parece subyacer un supuesto común, a saber, que la comprensión de la persona histórica, por muy diferente que sea de mí, implica una igualdad esencial en lo tocante a los puntos que se deben comprender. Con otras palabras, que para poder imputarle algo a otro, debe haberme sucedido primero a mí.

Pero es obvio que la imputación sólo es posible por recurso a la analogía. Proyecto fuera de mí lo que en mi interior ocurre, sin más

7. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, P.U.F., 1950, págs. 43-45. El mismo MacIntyre se ha referido en el capítulo 15 de su *Tras la virtud* (véase *supra* nota 4) a algo parecido a una *comunidad de memoria* que debería servir para recordarnos que somos herederos de una historia y una cultura de la que no se puede prescindir. Dos fragmentos de muestra: «La historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden» (pág. 272). «Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición» (pág. 273).

base para ello que la percepción de lo que el otro me muestra. Pero el otro no me muestra su tristeza sino su rostro, no me ofrece su dolor sino su grito. Los estados anímicos los deduzco yo. El contraejemplo simmeliano resulta demoledor: una de las percepciones que más y mejor nos informa de la interioridad ajena es la mirada, y es ésta precisamente una percepción para la que nos falta toda analogía a partir de la percepción de nosotros mismos. De hecho uno no se ve en el espejo como se siente (por ejemplo, cuando está airado o triste).[8] El contraejemplo se refiere al mecanismo en general, pero podría completarse con observaciones particulares. Así, aun cuando pueda estar seguro de qué percepciones y estados de ánimo son compartidos, ¿ello me autoriza a afirmar que la vivencia del otro debo representármela como la mía propia? Se observará que la respuesta afirmativa requiere estar muy convencido de la calidad, como realidad plena, de la propia vivencia: haber ahuyentado todo rastro de desconocimiento u opacidad. Idéntico razonamiento se plantea si nos preguntamos por la forma de *ponernos en el lugar del otro* que algunos filósofos de la historia reivindican como la esencia del comprender. Porque ese lugar o ya no existe o está ocupado (por el otro precisamente). Y qué decir de la apología del *revivir* una circunstancia pasada de la que no subsiste ningún elemento.[9] En

8. «Aquel que simula la tristeza en el estudio, de todas maneras se da cuenta fácilmente de las contracciones de su rostro. Pero supón que realmente estás triste a que sigues una acción triste en un film, y pregúntate si estabas consciente de tu rostro.» L. Wittgenstein, *Zettel*, edición preparada por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, México, UNAM, 1979, *503, pág. 92.

9. Rush Rees (*Philosophical Review*, vol. LXXIV, n. 1, 1965) ha referido la posición de Wittgenstein en este punto desde una dimensión ética: «Cuando le sugerí la cuestión de si el apuñalamiento de César por Bruto era una noble acción (como creyó Plutarco) o una particularmente diabólica (como pensó Dante), Wittgenstein afirmó que no era susceptible de ser discutida. "Nunca en tu vida sabrás qué es lo que pasó por su mente antes de decidir asesinar a César. ¿Qué sentimiento debería haber tenido para que pudieras decir que el asesinato de su amigo era una acción noble?"» (hay trad. cast. de este trabajo en el volumen de L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989). También desde otras perspectivas ha podido llegarse a conclusiones extraordinariamente próximas. Así, para el Raymond Aron de *Introduction à la philosophie de l'histoire*, «el acontecimiento humano, tal como pasa en las conciencias, es inaccesible. Una vez que ha transcurrido, reconstruimos la vivencia. ¿Cuáles son las incertidumbres o los equívocos de esta reconstrucción? ¿En qué medida es separable de la situación y de la intención del historiador o susceptible de una validez universal?» En *Idea de la historia* todo esto está dicho sintéticamente. La historia, para Collingwood, constituye «una ciencia cuya misión es estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación, y estudiarlos inferencialmente».

último término lo que estas objeciones están señalando es una dificultad teórica de fondo.

La condición de protagonista no es un valor por sí misma. Tal vez, y no es seguro, el protagonista se halle mejor situado respecto a su acción para entender de su significado, pero no siempre el *tenerse tan a mano* representa la disposición más favorable para el desarrollo del conocimiento. Por el contrario, a menudo los estados de ánimo muy claramente definidos se constituyen en auténticos obstáculos epistemológicos. Aquel que se siente embargado por la tristeza o por la alegría tiñe toda su realidad con ese sentimiento. Tiende a considerar ocioso cualquier análisis posterior: tal es el *convencimiento* que su intensidad le proporciona, tanta es la razón de que *se siente* cargado. Decía Wittgenstein que «el humor no es un estado de ánimo, sino una visión del mundo». Percepciones rigurosamente solipsistas que se prohíben los medios para salir de su encierro. La afirmación del sujeto desemboca en subjetivismo si no se concede los instrumentos —los conceptos— para traspasar sus confines.

Los otros —los demás, el tú, o como se les quiera denominar— necesitan un estatuto teórico, entre otras cosas para hacer pensable al mismo sujeto y sus operaciones. Los otros han de ser efectivamente *otros que el sujeto*, no mera réplica, estímulo, ocasión o caja de resonancia. Diferentes pero en alguna medida iguales. ¿Cómo garantizar, si no, la transmisión, esto es, la universalidad del conocimiento? Ese texto que alguien escribe desde su presente, como particular resultado de su comprensión del pasado, será recuperado desde el presente posterior de otro sujeto, en algún futuro. Este creerá entender la comprensión del primero y la impulsará a su vez hacia adelante. No de otro modo se ha conseguido levantar el edificio del conocimiento histórico. El subjetivismo solipsista y su complemento obligado, la doctrina de la irrepetibilidad, resultan de todo punto y por un igual paralizantes. De lo que nunca se repite no hay, por definición, conocimiento posible.[10] Ni el conocimiento legaliforme que procede a partir de la búsqueda de regularidades de comportamiento, inexistentes en este caso, ni ese otro más laxo del historiador que se conforma con un difuso «aprender del pasado». No se debe abandonar la perspectiva global. Si algo hay irrepetible es la humanidad por entero, no los individuos. Estos sólo pueden ser

10. Contra la conocida opinión de Valery, que entendía la historia como «*la science des choses qui ne se répètent pas*».

considerados así en la medida en que participan de la irrepetibilidad del todo, en que se puede señalar su localización inequívoca en el seno de éste, pero en modo alguno a causa de su contenido. La obsesión por buscar la especificidad en los elementos básicos mínimos (en el caso de la historia, en los individuos) a menudo se resuelve en una pulverización asignificativa del objeto.[11] Lo particular es siempre *pars pro toto*, y en ese todo los otros ocupan el lugar de un protofenómeno, de un trascendental que hace posible y pensable a cada yo, a cada sujeto. Los otros no son *el exterior*, se parecen más bien al aire de la paloma kantiana.

En esta misma perspectiva queda entonces disuelto el (falso) problema de la articulación de escalas —esto es, de cómo un individuo puede comprender el comportamiento de un grupo, una clase o una sociedad— en el conocimiento histórico. No hay problema porque, una vez deshecha la identificación de comprensión y visión, también se deshace la equiparación entre comprensión e individualidad. Los otros están objetivamente ahí, con una modalidad de existencia autónoma e independiente de mi voluntad. No me deben su ser, aunque tal vez sí su conocimiento. No comprenderlos como totalidad equivaldría a atribuir a cada sujeto un carácter fundacional, constituyente del mundo social: cada cual sólo comprendería a sus iguales y a su escala. Pero ya se ha dicho que el modelo de la relación especular resulta equívoco. No comprende mejor el historiador que, como individuo, ha tenido más experiencias, sino aquel que sabe hacer aflorar a la superficie de la conciencia su universalidad, esto es, aquel que reconoce y pone al servicio del conocimiento los universales de que está hecho.[12] Semejante aceptación no tiene por qué interpretarse en el sentido de una rendición ante ningún género de determinismo. Aquello que decía Sartre de que

11. Como, por ejemplo, le sucedía a Timpanaro frente a Colletti. Véase del primero su *Praxis, materialismo, estructuralismo*, Barcelona, Fontanella, 1973 (en especial el trabajo «Consideraciones sobre el materialismo»), y del segundo «New Left Review. Entrevista a Lucio Colletti», *Zona Abierta*, n. 4, 1975. El asunto también se ha planteado fuera del marxismo. Simmel —por no multiplicar innecesariamente la nómina de autoridades— ya señalaba que para que un suceso histórico conserve su individualidad no debe llegar a ser demasiado pequeño. De acuerdo con esto, existiría un umbral de la conciencia histórica por debajo del cual los sucesos pierden su interés histórico, aunque permanezcan por encima del umbral de la percepción. La historia como conocimiento se interesa por unidades sintéticas de un cierto tamaño.

12. «Soy los que ya no son», escribe Borges en su poema *All Our Yesterdays*, y Nietzsche le decía a Burckhardt en 1899: «Yo soy todos los hombres de la historia».

«lo importante no es lo que hacemos de nosotros mismos, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros» podría parafrasearse introduciendo una modificación en el principio, y quedaría: «Lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros». Porque existe esta placenta común, porque nos recorren las mismas determinaciones que a los demás hombres, porque nuestras consideraciones están mediadas por los valores comunes, por todo ello la comprensión de lo colectivo resulta posible.

De ser esto correcto, quedaríamos a salvo del reproche, que Lukács dirigía a Weber, de resolver la totalidad de la realidad social objetiva en la subjetividad. No se trata de que lo social deba desvanecerse en el sujeto y sus relaciones (con el consiguiente problema de explicar la necesidad), sino de que desde la categoría de sujeto podemos pensar mejor tanto el conocimiento como el desconocimiento (la opacidad) de lo humano. No hay paradoja en la formulación. El desconocimiento puede ser, en efecto, uno de los resultados de nuestra indagación. La clarificación absoluta es la figura/ideal de otro tipo de actitud teórica, la que es incapaz de convivir con la anomalía o la irregularidad porque no sabe verlas de otro modo que como obstáculos que hay que superar. La perspectiva del sujeto, en cambio, no retrocede ante esta eventualidad. No confía en resultados inmediatos porque sabe que el objeto que persigue no se deja captar en una sola vez. Su pregunta es por el sentido del obrar humano —el obrar humano *pasado*, en el caso de la historia—, y en la respuesta se halla en juego, por lo que venimos diciendo, algo más que la satisfacción de una curiosidad intelectual.

El sujeto que comprende se encuentra involucrado en aquello que busca comprender de un modo que trasciende la mera condición de posibilidad. La categoría (de sujeto) restablece el equilibrio entre los dos polos del conocimiento. Tras el imperio del objeto, cuyo estereotipo vendría representado por ese historiador-notario dedicado en exclusiva a levantar acta de lo sucedido, se trataría ahora, no ya sólo de reclamar para el sujeto los derechos que le corresponden, sino, tal vez especialmente, de ver la imagen de la historia que de esta forma se nos aparece. La otra imagen, la anterior, nos es bien conocida y se identifica con la historia del poder. Canetti lo ha expresado con rotunda claridad: «La Historia lo presenta todo como si no hubiera podido ocurrir de otra manera. Pero hubiera podido ocurrir de mil maneras distintas. La Historia se

coloca en el bando de lo ocurrido y, por medio de un contexto fuertemente tramado, lo destaca de lo no ocurrido. De entre todas las posibilidades, se apoya en una sola, la que ha sobrevivido. De ahí que la Historia dé siempre la impresión de estar a favor de lo *más fuerte*, es decir, de lo que realmente ha sucedido: no hubiera podido quedar en el reino de lo no ocurrido, tuvo que ocurrir.[13]

Introduciendo al sujeto la cosa puede empezar a cambiar. A fin de cuentas, también aquella imagen era el resultado, el efecto último, de todo un diseño de lo real y su conocimiento (del que se han apuntado las claves más importantes: una imagen clausurada de la realidad y una aceptación acrítica de *lo dado*). La nueva presencia altera sustancialmente el estatuto del discurso acerca de lo humano. Este ya no puede seguir siendo pensado en términos de exterioridad respecto a la práctica. Las operaciones de conocimiento del sujeto, sus actos de comprensión, involucran, como hemos visto, su propia experiencia. Y, habría que añadir, a la inversa: el conocimiento forma parte de su experiencia, constituye un episodio destacado de su realidad vital, de tal modo que no hay completa inteligibilidad sin referencia a ésta. No otra idea parecen estar defendiendo los modernos teóricos del *interés*. La ciencia social tal vez haya tenido su Galileo (Marx, según Della Volpe), pero todavía no ha encontrado su Bacon.[14] No le sirve el ideal de dominio y no se ha puesto de acuerdo en el ideal emancipatorio.[15] En todo caso, merced a la categoría de sujeto dicha discusión es ya de ámbito interno al discurso histórico. La autoconciencia ha dejado de ser una cuestión previa (¿se puede mantener aún la distinción historia/historiografía?).

13. Elias Canetti, *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus, [illegible].

14. Con todos los respetos a la opinión de Meinecke, según la cual los *Principi di Scienza Nuova* de Vico representan el «*Novum Organum*» del pensamiento histórico (véase *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1982).

15. Walter Benjamin tiene escrito: «Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero, ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no el de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya», *Dirección única*, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, [illegible], págs. 97-98.

Con frecuencia se critican estos saberes *interesados* en nombre de la confusión a que pueden dar lugar. Pongamos el ejemplo del psicoanálisis. Aplicado a él, el viejo reproche de confusión de lo lógico y lo ontológico se traduciría por esto: «Mira por dónde, resulta que en el diván se produce a la vez la explicación y la curación». Hay algo de sospechoso (y que Vattimo me perdone) en el reproche. Porque ciertamente tampoco parecería admisible que dicho saber explicara, pero se revelara incapaz de curar. Más de uno lo consideraría la prueba irrefutable de su falsedad. Cosas parecidas suelen sostenerse respecto al marxismo. Que si es un puro programa de transformación revolucionaria de la sociedad que intenta, vanamente, revestirse de una coartada teórica. Que si es una filosofía de la historia imposible de aplicar a la realidad. Y como alguien sugiera que constituye un original esfuerzo por anudar ambas dimensiones, henos de nuevo en el lugar de origen: que si confusión de planos, etc. También aquí hay algo de poco transparente. Digámoslo así: ¿acaso podríamos estar seguros de un discurso que nos hiciera conscientes de nuestra determinación, por ejemplo socioeconómica, pero que no nos proporcionara los medios, siquiera fueran teóricos, para superarla?[16]

En el fondo, los objetores están dando por supuesto lo que deberían demostrar, y es que el registro subjetivo (la curación, la voluntad revolucionaria o el que sea) cuestiona la validez del discurso, lo cual no es nada obvio. Desplazando sólo un poco este mismo asunto: ¿por qué aceptar sin más que el alivio que alguien experimenta al enunciar algo constituye una prueba del carácter engañoso de lo enunciado? ¿Tanto cuesta admitir que el alivio pue-

16. O lo que tal vez sea lo mismo: desde la certeza del propio condicionamiento, ¿se puede afirmar algo? En parte el mecanismo que subyace a esta pregunta —un punto capciosa, a qué negarlo— es el mismo que se encuentra tras lo que Stephen Toulmin ha llamado «la paradoja de Townes». El párrafo en el que la describe es el siguiente: «Muchos neurocientíficos creen que estamos, como mínimo, cerca de poder explicar en términos neurofisiológicos, todas las interconexiones e influencias causales básicas implicadas en las operaciones del cerebro y del sistema nervioso central. Y cuando llegue el día en que podamos hacerlo —como le gusta recordarnos a Charles Townes—, los científicos implicados desearán ciertamente *atribuirse el honor* de su hazaña intelectual. "¿Atribuirse el honor de qué hazaña intelectual?", se podría preguntar. "Del descubrimiento científico de qué mecanismos cerebrales estrictamente causales subyacen a todos los procesos de pensamiento racional, *incluyendo* el descubrimiento científico de qué mecanismos cerebrales estrictamente causales subyacen a todos los procesos de pensamiento racional"» (S. Toulmin, «Razones y causas», en N. Chomsky y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, trad. cast.: J.D. Quesada, Madrid, Alianza, 1974, pág. 22).

de ser un efecto del conocimiento, el modo en que un sujeto interioriza la solución a un problema o la comprensión de un misterio? El equilibrio antes señalado entre los dos polos del conocimiento significaría entonces que para los discursos acerca de lo humano deberá manejarse un doble criterio, que regule de un lado las relaciones con el sujeto, y de otro las relaciones con el objeto, en el bien entendido de que no siempre se producirá una correspondencia perfecta. La *verdad del sujeto* (su veracidad o su autenticidad, si se prefiere) no se identifica necesaria y totalmente con la verdad del objeto, que es un capítulo en el que la ciencia tiene una especial prioridad. Aunque hay que reconocer que las distinciones están más claras en el lenguaje que en la realidad. No podemos olvidar el tópico, tan cierto como incómodo, de que en este tipo de discursos sujeto y objeto coinciden. Con otros términos, asimismo tópicos: cuando el tema es lo humano, las relaciones entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación se plantean de una manera específica.

El sujeto que intenta comprender a otros sujetos *sidos* en la historia parece perseguir unos objetivos que únicamente acercándonos a su práctica empezamos a vislumbrar. El acto de la comprensión, se ha dicho muchas veces,[17] es algo completamente atemporal. No se comprende a alguien —tampoco a alguien *pasado*— a causa de su realidad histórica, sino que, por el contrario, de ésta se comprenden sólo los contenidos idealmente separables. El ser, la realidad en cuanto tal, no es objeto de la comprensión, entre otras razones porque cada época elabora su idea de lo real mediante la totalidad de los conocimientos disponibles, y en este proceso de elaboración la ciencia ocupa un lugar cada vez más importante. Para ella, y para los procedimientos explicativos que ella patrocina, una cierta figura de lo temporal resulta básica. Ha de haber un pasado que proporcione las claves de la inteligibilidad del presente, del mismo modo que se necesita un futuro como banco de pruebas (predicción) de la bondad del conocimiento adquirido. El punto de vista comprensivo, en cambio, soslaya el tiempo precisamente para obtener una específica calidad de conocimiento. No es tanto una afirmación del presente como de la eternidad, concebida, si ello es posible, en un sentido no metafísico, como liberación del tiempo.

17. Por ejemplo, Simmel, *op. cit.*, «El problema del tiempo histórico» pág. 77 y sigs.

Dificultades del obrar

Pero tal vez sea en el frente del obrar donde la anunciada debilidad del sujeto se hace más evidente. Creo que era Bernard Shaw (aunque hay discusiones: para otros la afirmación pertenece a Oscar Wilde) quien decía que al hombre le persiguen dos desgracias: no conseguir lo que desea y conseguirlo.[18] Supongamos que la primera de ellas se refiere a la desazón que provoca la expectativa fallida, la aspiración incumplida. ¿Y la otra? ¿Alude únicamente al tedio en que nos sume la realización de los ideales, la efectiva materialización de todos los proyectos? En cualquier caso, la desgracia que supone alcanzar lo que se desea[19] no se agota en esto. Habría que añadirle el efecto de espejismo que conlleva. Puesto que cabe considerar como característico de la reflexión humana sobre su propio obrar la proyección, con efectos retroactivos, de un sentido y un orden que a menudo no se hallaban presentes en el diseño originario. O tal vez fuera mejor decir la aceptación de lo producido como algo ordenado. Heráclito, oscuro y sabio, nos dio una pista al escribir: «El orden más bello es como un montón de basura arrojado al azar».

Planteémoslo así: las cosas hechas por el hombre terminan depositando su propio orden. De ser cierto el principio, valdría para todo, del lenguaje a lo real, pasando por las ideas. La fortuna también sonríe a las expresiones, podría decirse, *austinianamente.* Para el conjunto del lenguaje Wittgenstein propone como figura la ciudad: «Nuestro lenguaje es como una ciudad antigua: un laberinto de callejuelas y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con construcciones añadidas en diversas épocas; y todo esto rodeado de muchos barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes» (*Investigaciones filosóficas*, §18). Idéntica figura y parecidas consideraciones, por cierto, a las que presenta Descartes en la

18. Sobre el carácter relativamente exterior de los objetos de nuestro deseo ha escrito H. Lefebvre en *La fin de l'histoire:* «El deseo quiere y se quiere. Se convierte en deseo de esto o de aquello sin dejar por ello de "ser" deseo: deseo de desear, deseo de ser deseado». Sobre el carácter absolutamente exterior de dichos objetos ha sido de nuevo Cioran quien lo ha planteado: «Abro una antología de textos religiosos y caigo de entrada sobre esta frase de Buda: "Ningún objeto merece ser deseado". Cierro inmediatamente el libro, pues tras eso, ¿qué leer?» *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 1987, pág. 92.

19. «De todo lo que nos hace sufrir, nada tanto como la decepción [que] nos produce la sensación de que alcanzamos por fin lo Verdadero.» Cioran, *ibídem*, pág. 98.

segunda parte de *El discurso del método* para referirse al comportamiento de la razón.[20] Cierto que hay un permanente proceso de readaptación —acomodo o subordinación— de los ciudadanos a la ciudad, sea cual sea la forma de su crecimiento: por eso la imagen funciona, dirá alguien. Pero no es necesario introducir la idea de uso para que ello ocurra. Pensemos en la relación antiinstrumental por excelencia, la contemplación estética. La belleza de las ciudades, sobre todo de las ciudades modernas, no siempre es el resultado de la ejecución de un plan. Es una belleza no intencional. Más aun, puede suceder que formas que en sí mismas son feas, se encuentren casualmente, sin planificación alguna, y den lugar a combinaciones de increíble hermosura. Estaríamos entonces en lo que decía Heráclito de la *belleza por azar* o, como también se ha dicho, la *belleza por error*.[21]

El espejismo del orden —espejismo en cuanto atribuye éste a la intención— arroja importantes dudas sobre la naturaleza del obrar humano. Tal vez nuestro ideal sea el del libro I, cap. I, de la *Etica a Nicómaco* («Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco»), pero sería abusivo deducir de ahí, no ya que somos lo que nos proponemos ser —esto es, que todas las existencias se ajustan a un plan—, sino incluso que el progreso se sustenta en la consecución de los objetivos previstos. Hasta tal punto ello no es así que los mismos científicos han terminado por reivindicar un concepto específico para designar esta modalidad positiva (la negativa es la anomalía o el fracaso sin más) de desajuste. Autores anglosajones hablan de *serendipity* para señalar el «error fecundo» el «encontrar lo que no se ha buscado»[22] (Colón partiendo hacia las In-

20. «Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos tanto o más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase que es más bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón el que los ha dispuesto así», Madrid, *Rev. de Occidente,* 1974, pág. 76.

21. M. Kundera, *op. cit.*, pág. 108.

22. Horacio Walpole incorporó esta palabra al inglés partiendo del antiguo nombre de Ceilán, que era Serendip. Walpole escribió un cuento titulado «Las tres princesas de Serendip, en el que los protagonistas siempre descubrían, gracias a su sagacidad, cosas valiosas, no buscadas, con las que daban por casualidad. De ahí que la traducción más ajustada de la palabra *serendipity* tal vez sea "la facultad de hacer felices e inesperados descubrimientos por azar".

días y topándose con América). Pero no hace falta irse a la práctica científica para detectar este fenómeno. Cualquier acción humana nos serviría igualmente como ejemplo.[23] En su *Human Condition*, Hannah Arendt indica que la acción es, por su misma naturaleza, «ilimitada» en sus consecuencias, e «impredecible» en sus resultados últimos, porque el hombre «actúa dentro de un medio en donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena». Es decir, el hombre actúa sobre y entre seres humanos, en sí mismos capaces de acción e iniciativa, que él no puede prever ni controlar.

Desde esta perspectiva, la opacidad con la que al individuo se le presenta su propio obrar dejaría de tener un carácter accidental o episódico. No cabría seguir manteniendo planteamientos como el de Goffman (y tantos otros, por lo demás), según el cual si conociéramos todos los datos que componen la situación y todas sus consecuencias no se produciría ningún problema.[24] La ontología simplista e ingenua que subyace a este enfoque impide abordar adecuadamente la cuestión. Tampoco se trata, por supuesto, de reivindicar viejas certezas, a menudo fronterizas con el dogma. La *correcta* posición de clase ha resultado en la historia tan inútil como lo anterior. No habría más que recordar los términos en los que, en *Historia y conciencia de clase*, se denunciaba «la incapacidad de los pensadores e historiadores burgueses para concebir los acontecimientos históricos y mundiales». Los análisis de Robert Paris, tanto en *Histoire du fascisme en Italie* como en *Los orígenes del fascismo*, prueban que esta incapacidad no tiene nada de exclusivamente burguesa.

En parte el equívoco lo ha podido provocar aquella indicación marxiana según la cual la humanidad sólo se plantea los problemas que está en condiciones de resolver. Parece insinuar una identificación entre posibilidad, conciencia y, más allá, realización, que el tiempo ha demostrado que no siempre se da. La posibilidad es condición necesaria, no suficiente. Hay que contemplar la hipótesis de que los hombres hayan *dejado pasar*, sin planteársela (o planteándosela mal, por supuesto), una situación históricamente favorable. Quizá sea ya demasiado tarde para cualquier proyecto transforma-

23. Nada casualmente, aquel pasaje de Hayek citado en la nota 24 del cap.5, *supra*, pág. 121 («la mayor parte de las grandes realizaciones humanas no son el resultado de un pensamiento dirigido conscientemente ...») se apoyaba precisamente en un fragmento de la segunda parte del *Discurso del método*.

24. Véase E. Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1981, pág. 265.

dor, por ejemplo. Lo posible se dice de muchas maneras, nos enseñó Bloch: «La humanidad se plantea sólo cometidos que puede resolver; sin embargo, en el gran momento de la solución encuentra una generación incapaz: *entonces la solución es simplemente posible, e incluso sólo débilmente posible*. El fracaso revolucionario en Alemania el 9 de noviembre de 1918 nos ofrece un ejemplo de ello, así como, en otro terreno, el fruto inmediato de una gran pintura alemana después de Durero; en ambos casos las condiciones externas, aunque sea en un ámbito ideológico y en un círculo de destinatarios tan limitado, estaban presentes» (El principio esperanza; el subrayado es mío).

No se está pretendiendo legitimar ideas como la del fracaso de la revolución en Occidente o, en otro ámbito, la hipótesis de las consecuencias no intencionadas, entendida en el sentido de que los sistemas globales emergen de las consecuencias no intencionadas (añadidas a las intencionadas) de los sucesos micro.[25] Ambas me resultan afirmaciones excesivas —por inabarcables— desde este nivel. Lo que importa es hablar del sujeto y de su debilidad, que se hace ahora patente al intentar pensar sus acciones. Doy por descontada la intersubjetividad, pero no de una manera total, sino sectorial: hay *haces* de sujetos, ligados por la coincidencia en sus proyectos.[26] Nunca se quiso reintroducir el individualismo, pero no por evitarlo se va a incurrir en ninguna modalidad de objetivismo, más o menos realista, en la historia. Se observará que lo dicho arruina la expectativa de dar con el relato histórico verdadero. Habrá tantos cuantas claves de lectura se puedan proponer o, lo que es lo mismo, cuantas intrigas, por utilizar la expresión de Paul Ricoeur, se ofrezcan (historia del poder, historia de las victimas...). Canetti puede quedar tranquilo, y es lógico que así sea: ¿cómo este sujeto iba a estar seguro de su pasado?

Ahora bien, sea cual sea la intriga elegida, lo cierto es que la imagen de nuestro pasado repercute a su vez en nuestra representación del futuro. Recordamos de acuerdo con lo que esperamos y viceversa. Pero para esta imagen abierta del futuro la categoría de posibilidad es pieza clave. Sólo ella puede proporcionar el funda-

25. Véase como muestra los trabajos de Harré y Giddens en K. Knorr-Cetina y A.V. Cicourel (comps.), *Advances in social theory and methodology (towards an integration of micro and macro sociologies)*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.

26. Dicha coincidencia, como fácilmente puede colegirse de todo lo expuesto, constituye el vínculo *mayor*, pero no único, entre los sujetos, los cuales también vienen ligados, entre otras instancias, por compartidos juegos de lenguaje.

mento ontológico para una determinada disposición del sujeto. Quedó dicho: la energía que impulsa hacia el conflicto con la realidad se alimenta de la convicción de que todavía hay mucha realidad no-consumada, muchas cosas en el mundo que aún no han acontecido, y de la convicción suplementaria de que es tarea del hombre la intervención apremiante en lo que es modificable. También Bloch pensaba este tipo de cosas: «El hombre es aquello que todavía tiene mucho por delante» o «El hombre es la criatura que se extiende por excelencia hacia lo posible», son afirmaciones de *El principio esperanza*. Pero lo que el hombre puede esperar no tiene un signo inequívoco. La posibilidad no es realidad constituida y puede presagiar el fracaso. Depende en muy buena medida de los propios hombres.[27] Utopía es organización en la teoría y en la praxis de las posibilidades objetivo-reales de superación del presente («exactitud más presentimiento» es la fórmula blochiana).

Los problemas se plantean a la hora de caracterizar ese sujeto de la historia. Bloch, de acuerdo con la tradición marxista, acepta identificarlo con el hombre trabajador. Es una opción no exenta de repercusiones. Es verdad que su idea del trabajo presenta unos rasgos característicos que le alejan tanto de las exaltaciones indiscriminadas (del tipo de «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda civilización», postulada en el *Programa de Gotha*) como de las teorizaciones antinaturalistas,[28] pero ello no altera un aspecto sustancial. Y es que Bloch sigue entendiendo el trabajo como una condición de existencia del hombre, como aquella «condición natural eterna de la vida humana» de que se nos habla en *El Capital* y que dibuja el marco en el que todo obrar se desarrolla. Cuando sostiene que el tiempo es el espacio de la historia y, por tanto, el futuro el espacio de las posibilidades reales de la historia no está consiguiendo escapar a ese límite. Porque dicho tiempo es, en lo sustancial, tiempo de trabajo. Sólo entendiéndolo así puede el concepto servir para comprender las relaciones entre valor y riqueza, entre hombre y máquina, entre hombre y naturaleza. Incluso puede

27. Las palabras textuales de *El principio esperanza* son: «El factor subjetivo es [...] la capacidad inconclusa de cambiar las cosas, el factor objetivo constituye la potencialidad inconclusa de la mutabilidad».

28. Frente a las teorizaciones que conciben el trabajo como explotación de la naturaleza, Bloch se inclinaría más bien por una tesis como la de Benjamin, según la cual el trabajo «lejos de explotar la naturaleza, está en condiciones de aliviarla de las criaturas que duermen latentes en su regazo» *(Tesis de Filosofía de la Historia).*

definir la libertad: la libertad es tiempo, sí, pero tiempo libre de *trabajo*.

El nexo *humaniza* el concepto, es decir, lo pone a salvo del mecánico-cuantitativo, constante e indiferenciado, tiempo éste de la física. La cuestión es si con eso basta. Porque, de otro lado, tampoco se pretende la reclusión en una posición que subjetivice el tiempo en el seno de lo vivido de la conciencia. Hay que ir hacia una interpretación *materialista* del principio según el cual el tiempo sólo se da con lo que acontece y únicamente allí donde algo acontece,[29] pero sin recaer en el determinismo histórico manifestado por la Segunda Internacional y por la metafísica de la naturaleza del *Diamat*. El proceso histórico no puede ser una sucesión homogénea de hechos. La alternativa pasa por la introducción de un punto de vista cualitativo e intensivo. En el caso del tiempo esto se traduce en el reconocimiento de que existen, si acaso, *una serie de tiempos* que se desarrollan en planos distintos en relación a desequilibrios evolutivos entre diversas esferas culturales, de que hay situaciones sociales con finalidades no homogéneas. La duda que este planteamiento abre es la de si cabe entonces continuar manteniendo la aspiración a captar la presencia de ese tiempo-tendencia (de carácter cualitativo en contraposición al cuantitativo de la física) como una determinación objetiva del mundo o, por el contrario, como nos tememos, se ha hecho estallar desde dentro precisamente la esperanza de componer una imagen unitaria del obrar histórico.

Bergson pensaba que el tiempo es una bendición porque impide que todo pase de una vez, todo de golpe y en un golpe. Semejante confianza se ha revelado vana. Lo que ocurre es complejo y de su complejidad se derivan imprevisibles consecuencias. No es fácil encontrar una categoría que dé cuenta de ambos rasgos. El empleo más frecuente de la categoría *acontecimiento* destaca el primero, el de la complejidad,[30] pero tal vez en el contexto del presente discurso hubiera que llamar la atención sobre el segundo, en la medida en

29. «Si de una oscura época sólo se hubiera recibido la noticia de que un cierto rey había reinado a lo largo de treinta años, entonces, desde un punto de vista histórico, esto no nos dice ni un ápice más que si la tradición se refiriera a diez años» Simmel, *op. cit.*, pág. 85.

30. Foucault: «El acontecimiento tiene su lugar y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es en absoluto el acto o la propiedad de un cuerpo, se produce como efecto de y dentro de una dispersión material». En esta misma línea véase el capítulo 6 de la obra de Deleuze, *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989, titulado precisamente «¿Qué es un acontecimiento?»

que introduce un elemento de escéptica indeterminación. Porque el supuesto, sobre el que se apoyaba la posibilidad, de que todavía hay mucha realidad no-consumada queda enormemente debilitado desde el momento en que no podemos anticipar su signo. Nada impide pensar entonces que la realidad efectivamente consumada es la que define nuestro presente, tal y como, por ejemplo, ha hecho Baudrillard: «El futuro ya ha llegado, todo está ya aquí... A mi entender, ni tenemos que esperar la realización de una utopia revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas, ya no hay que esperar nada más... Lo peor, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía, el esfuerzo metafísico de la historia, etc., el punto final es algo que ya queda detrás de nosotros».[31]

En el fondo, la identificación tiempo-tiempo de trabajo servía para imponerle una determinada dirección a la teleología. Los diversos fines humanos eran integrados en un cauce común, sin sufrir por ello ningún género de violencia: el momento teleológico por excelencia, el trabajo, podía entenderse como el deseo en su estadio adulto. Es cierto que Marx considera el trabajo como la manifestación de la objetivación, de la exteriorización, de lo que cabe denominar, de una manera no crítica, el querer-vivir (expansión, potencia, voluntad, apetito,etc.). Pero también lo es que una perspectiva crítica ha llevado a muchos autores a considerar inconciliables deseo y trabajo, como inconciliables son principio del placer y principio de realidad.[32] El trabajo como espejismo o como perversión del deseo, sería entonces la opción final. De cualquier forma, lo que importa ahora resaltar es que si las identificaciones anteriores se ponen en entredicho, el obrar humano por entero se ve afectado. Estamos ante el final de las coartadas. El sujeto debe replantearse el sentido y la hipotética justificación de su constante proyectar, no fuera a ser que, privada de su fundamento objetivo, la teleología deviniera en vacío huir hacia adelante.

Se estaría así huyendo, paradójicamente, de la propia identidad, cuya resolución quedaría siempre pospuesta, comprometida con los fines por cumplir. Digámoslo ya: en algún momento habrá

31. Citado por A. Wellmer, *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*, en el vol. col. *Modernidad y postmodernidad*, compilación de J. Picó, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 108.

32. El propio Marx en otro momento: «...para que el hombre como hombre se transforme en su único objeto real debe quebrar en sí su existencia relativa, el poder del deseo y de la mera naturaleza».

que parar. No se puede reivindicar, sin restricciones, la actividad teleológica. No sólo por el argumento, tal vez grosero, de que el espacio para dicha actividad tiende a reducirse, fatalmente, junto con la vida. Importa más otro orden de razones. El fantasma de la *inutilidad* de las acciones humanas obliga a reconsiderar alguno de nuestros tópicos acerca del obrar. El viejo esquema según el cual la perpetua y única disyuntiva es transformar o conservar lo real no se sostiene por más tiempo. Si, como se ha dicho, lo real es de una inagotable riqueza, de una inmensa complejidad, habrá de admitirse la existencia de un ilimitado número de líneas de desarrollo, complicación o fuga, incluyendo entre ellas, como es lógico, la eventualidad de que la cuenta atrás ya haya empezado.[33] La afirmación de una cierta imagen de lo que hay y el desvanecimiento de determinadas garantías del conocimiento van de la mano. El proceso de *sacralización secundaria* de que han hablado Bocchi y Ceruti,[34] poniendo como ejemplos el demonio de Laplace, el Panopticon de Bentham, *the invisible hand* de los economistas o el *equilibrio mundial*, tenía como correlato inexcusable una ontología simplista y homogénea. El cambio repercute a la hora de actuar. Para cada fin ya no hay una inequívoca posibilidad a la espera. ¿A qué aplicar en ese caso nuestro anhelo de inminencias?

A nada o a nosotros mismos, como se prefiera (o según se mire): tal vez el resultado no varíe. Bloch nos previno contra el vértigo teleológico del activista. «El activismo ajeno a la reflexión tampoco vive al día, porque tiene las manos vacías, agotándose tan fácilmente en acciones directas», escribió. Por este lado nunca aparece la identidad, podríamos añadir. Ni siquiera la realidad —«el craso empirista, al igual que el exuberante soñador son siempre cogidos por sorpresa por el fluir de la realidad», son otras palabras de Bloch—.[35] La suspensión, aunque sea momentánea, de todo objeto

33. Canetti, *op. cit.*, pág. 277, ha hecho una consideración estética al respecto: «Desde que es posible obtenerla por medio de explosiones, la Nada ha perdido su esplendor y su belleza».

34. Gianluca Bocchi y Mauro Ceruti, «Il sapere come rete di narrazioni», *Casa di Dedalo*, 2, págs. 14-23, especialmente págs. 16-17.

35. Palabras que, sin duda, conviene contextualizar en cada caso para que no resulten excesivamente ahistóricas. Así, la mediación que lleva a cabo la técnica sobre la percepción de lo real que tiene el hombre contemporáneo constituye un aspecto absolutamente central del problema. No en vano señalaba Benjamin que «en el país de la técnica, la visión de la realidad inmediata se ha convertido en una flor imposible» No pretendo decir que todas las técnicas son lo mismo, pero tal vez sí que parece haber un compartido efecto, una común manera de interferir en el

para nuestros fines permite una nueva experiencia de la acción. Se descubre entonces su auténtica entraña. La acción únicamente persigue una determinada intensidad, un imaginario vacío. La pura acción se identifica con la pura abstracción. ¿Cabe desear algo así? Se podría pensar en esta paráfrasis: lo místico no es *cómo* la acción sea, sino *que* la acción sea. La desafección total, la carencia de deseos inmediatos nos enfrenta a la naturaleza abismal de la existencia. Probablemente sea ésa la experiencia de la que los hombres comunes andan huyendo. A la que nos invitó Wittgenstein.

espacio de la conciencia. Un par de observaciones prestadas a propósito del cine para ilustrar esta idea. Paul Valery se quejaba de que las imágenes móviles desvian al espectador del núcleo esencial de su ser, que no es otro que la reflexión ordenada de los acontecimientos vitales, mientras que Kafka lamentaba que en el cine «la mirada no se apropia de las imágenes, sino que éstas se apropian de la mirada e inundan la conciencia».

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L., «Sobre la relación Marx-Hegel», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 1974.

Aron, R., *La philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1969.

Aron, R., *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, FCE, 1983.

Benjamin, W., «Tesis de filosofía de la historia», en *Angelus Novus*, Barcelona, EDHASA, 1970.

Berlin, I., *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974.

Bermejo, J.C., *El final de la Historia*, Madrid, Akal, 1987.

Campillo, A., *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.

Carr, E.H., *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Seix Barral, 1978.

Chatelet, F., *El nacimiento de la Historia* (2 vols.), Madrid, Siglo XXI, 1978.

Croce, B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1927.

Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1952.

Collingwood, R. G., *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Barral Editores, 1970.

De Certeau, M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

Danto, A., *Historia y narración*, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989.

Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza, 1980.

Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, prólogo de Carlos Moya Espí, Barcelona, Península, 1986.

Dray, W.H., *Filosofía de la Historia*, México, UTEHA, 1965.

Droysen, J.G., *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983.

Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1969.

Gabilondo, A., *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel, 1988.

Gardiner, P. (comp.), *Theories of History*, Nueva York, The Free Press, 1959.

Gardiner, P., *La naturaleza de la explicación histórica*, México, UNAM, 1961.

González del Tejo, C., *La presencia del pasado*, Oviedo, Pentalfa, 1990.

Hegel. G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980.

Hempel, C.G., «La función de las leyes generales de la historia», *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

Imaz, E., *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1979.

Kant. I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en el volumen *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979.

Le Goff, J., *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991.

Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991 (estos dos últimos textos fueron publicados en un solo libro, tras aparecer en diferentes volúmenes de la *Enciclopedia Einaudi*, bajo el título *Storia e memoria*, Torino, G. Einaudi, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981 y 1982).

Lledó, E., *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

Löwith, K., *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1973.

Lozano, J., *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987.

Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Marrou, H. I., *Del conocimiento histórico*, Buenos Aires, Per Abbat Editora, 1985.

Marx, K.-Engels, F., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1970.

Meinecke. F., *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1983.

Mink, L.O., *Historical Understanding*, Itaca y Londres, Cornell University Press, 1987.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, prólogo de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1972.

Nietzsche, F., «De la utilidad y de los inconvenientes de la Historia para la vida» (segunda *Consideración intempestiva*), J.B. Llinares Chover (comp.) *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1988.

Pereyra, C., *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

Popper, K. R.. «¿Qué es la dialéctica?», en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

Popper, K. R., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza-Taurus, 1973.

Ranke, L. von, *Sobre las épocas de la historia moderna*, edición de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Rickert, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Espasa-Calpe, [4]1965.

Rickert, H., *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1961.

Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.

Rossi, P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Einaudi 1971.

Simmel, G., *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950.

Stone, L. -Hobsbawm, E., «La historia como narrativa», *Debats*, nº 4, 1982.

Topolsky, J., *Metodología de la historia*, Madrid, Cátedra, 1982.

Veyne, P., *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Fragua, 1972 (hay edición abreviada posterior en Madrid, Alianza, 1984).

Vogt, J., *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Madrid, Guadarrama, 1974.

Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, [5]1974.

White, H., *The Content of the Form*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 1987 (hay trad. cast. en preparación en Paidós).

Wright, G. H. von, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979.

Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, introducción de Pietro Rossi, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.

Wilkins, B. T., *¿Tiene la historia algún sentido?*, México, FCE, 1983.



Filosofía de la historia
Manuel Cruz

Paidós
Básica

La pregunta por la naturaleza de la historia parece albergar en su interior dos preguntas complementarias: ¿de qué está hecha la historia? y ¿cómo conocerla? El variable protagonismo de una u otra, o su difícil equilibrio, definen en cierto modo la deriva de esta disciplina habitualmente denominada *filosofía de la historia*. Mientras en algunas épocas la aspiración de fundar una ciencia específica ha dominado el discurso metahistórico, en otras la reflexión se ha dedicado sobre todo a intentar legitimar la existencia de unos (u otros) determinados constituyentes últimos de lo histórico-social. En este libro, además de llevarse a cabo una reconstrucción del desarrollo de esta problemática, se esboza una propuesta acerca del sentido que cabe atribuirle a este ámbito teórico hoy, cuando la posibilidad misma de la historia se halla puesta en cuestión.

Manuel Cruz es catedrático de filosofía de la Universidad de Barcelona. Autor, entre otras obras, de *La crisis del stalinismo: el "caso Althusser"*, *Del pensar y sus objetos* y *Por un naturalismo dialéctico*, ha tratado alguno de los temas que se abordan en el presente volumen en su libro *Narratividad: la nueva síntesis*.

ISBN 84-7509-694-8
32055
9 788475 096940

Diseño Mario Eskenazi, Pablo Martín